Die Legenden der Thais und der Maria Aegyptiaca

in den romanischen Literaturen vornehmlich des Mittelalters

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Margareta Wietzorek
Studienreferendarin
aus Trier

1939

DRUCK: LENGERICHER HANDELSDRUCKEREI, LENGERICH (WESTF.)

Tag der mündlichen Prüfung: 7. März 1939

Dekan: Herr Prof. Dr. Kratzer

Referent: Herr Prof. Dr. Heinermann

Meinen lieben Eltern!

Inhaltsangabe.

Einleitung 1

I. Teil:

Systematische Betrachtung der Legenden.

Quellenstudien:

1. Die Thais-Legende 3
2. Die Legende der Maria Aegyptiaca 7

II. Teil:

Die Problematik der beiden Legenden.

Zur allgemeinen Charakteristik des romanischen Kulturbereichs im Mittelalter 14

1. Auffassung und Bedeutung von „Welt" in den Legenden.
   a) Weltleben 19
   b) Höfische Motive 42
      Adelige Abstammung. / Das mittelalterliche Schönheitsideal. / Schönheitsmittel. / Moden, Stoffe, Schmuck. / Rittertum: Christliche und höfische Ideale, Kampfarten, Waffen, Rüstungen. / Verfallserscheinungen.
   c) Klerus 69
      Sitten, Simonie, Luxus, Schlemmerei.

2. Auffassung und Bedeutung von „Überwelt" in den Legenden.
   Allgemeines zur Verbreitung der asketischen Idee 78
   a) Über die Verderbnis der Schönheit und Schönheitsmittel 80
   b) Körperaskese 85
      Klausner- und Eremitentum. / Das Bild der Büßerin. / Die Lebensweise. / Versuchungen.
   c) Geistige Askese 102
      Weltflucht, Demut, Gebet.
   d) Mönchische Ideale 108
      Eremitentum, Demut, Armut, Gehorsam.

III. Teil:

Die dichterische Auswertung des Legendenmotives vom Mittelalter ab bis in die Neuzeit (Anatole France, Jules Lemaître) 117

Schlußwort 132

Verzeichnis der behandelten Texte 134

Literaturverzeichnis 135

Maria Aegyptiaca, Acta Sanctorum

Bei dem hochgeweihten Orte,
Wo den Herrn man niederließ,
Bei dem Arm, der von der Pforte
Warnend mich zurücke stieß;
Bei der vierzigjährigen Buße,
Der ich treu in Wüsten blieb,
Bei dem seligen Scheidegruße,
Den im Sand ich niederschrieb —

Goethe: Faust II. Teil, letzte Szene.

Einleitung.

Neben dem Typus der großen Büßerin, wie ihn nach der Evangelienüberlieferung Maria Magdalena[1] verkörpert, stehen die Büßerinnengestalten der Thais und der Maria Aegyptiaca in der frühchristlichen Literatur. Weltleben und Büßertum in einem Leben gelebt! ... Ein Thema, das die dichterisch Schaffenden immer wieder zur Bearbeitung angeregt haben mag. So gestalteten die von mittelalterlichem Geist inspirierten Dichter das Legendenmotiv zu erbaulichen Exempla, und der Künstler der Moderne arbeitete seine dichterischen Möglichkeiten und Probleme aus, wie es z. B. Anatole France in dem gleichnamigen Roman *Thaïs* getan hat[2].

Eben dieser Roman war auch der erste Anlaß dazu, nach Bearbeitungen von Stoffen seiner Art in den romanischen Literaturen zu forschen. Wenn sich dabei meine Ausführungen in der Hauptsache auf das mittelalterliche Gebiet beschränkten, so lag diese Wahl nicht allein in der Quantität des stofflichen Materials begründet; es war dessen qualitative Eigenart vielmehr, die mich dazu zwang.

---

[1] Vgl. Hansel: Litbl. f. g. u. r. Phil., Bd. 56, S. 298/300. S. 301: Man hat sich für die Annahme von drei verschiedenen Frauen entschieden:

1. Sünderin (Reueszene und Salbung in Galiläa: Lk. 7, 36—50).
2. Maria von Bethanien (Maria-Martha-Idyll, Lk. 10, 38—42; Auferweckung des Lazarus: Jh. 11, 1—43; Salbung der Todesweihe zu Bethanien: Mt. 14, 3—9; Jh. 12, 1—8).
3. Maria von Magdala (Frau mit den sieben Dämonen: Lk. 8, 2; Mt. 16, 9: Jüngerin unter dem Kreuze, bei der Grablegung am Ostermorgen Begegnung mit dem Auferstandenen: Mk., Mt., Lk., Jh.).

Literatur: M. J. Lagrange: Rev. bibl. 9, 504 ff.; Meinertz, M.: Theol. Rev. 13, 230; Ketter, P.: Pastor Bonus 40, 101 ff.; Hansel, H.: Volk und Volkstum, München 1936, Bd. 3, 231/251; ders.: Greifswalder Beiträge z. Lit. u. Stilforschung, 1937, II. 16, 1.

[2] A. France: Thaïs, Paris: Calman-Levy 1911.

Aus dem dritten Teil vorliegender Arbeit wird ersichtlich werden, daß die Erforschung des Legendenmotives in der nachmittelalterlichen Zeit lediglich seine dichterische Zweiteilung, d. h. das Problem der bekehrten oder rehabilitierten Buhlerin, zur Betrachtung darbot. Hierbei wäre außerdem die Miteinbeziehung der Magdalenenlegende, die bereits vielseitig bearbeitet worden ist[3], unvermeidlich gewesen. Die mittelalterlichen Thais-Legenden sowie die Legenden der Maria Aegyptiaca hingegen boten als Entgelt für ihre immerhin einseitige Problematik — es handelt sich in allen Dichtungen um die bekehrte Sünderin — die mannigfaltigsten Studien auf kultur- und geistesgeschichtlichem Gebiete innerhalb eines in sich geschlossenen Zeitraums.

Die dritte Möglichkeit, das Thema zu konzipieren, war, eine vergleichende Studie der mittelalterlichen Thais-Literatur mit dem Roman Anatole Frances herauszuarbeiten. Die Stellungnahme zu dieser Frage aber wäre letzten Endes mit dem Bekehrungsproblem identisch geworden und hätte somit den Rahmen einer literarhistorischen Arbeit nicht ausfüllen können.

[3] Vgl. die Arbeiten Hansels a. a. O. und die Literaturangaben ebd.

I. Teil.

Systematische Betrachtung der Legenden.

Quellenstudien.

1. Die Thais-Legende.

Die Legende aus den *Vitae Patrum* hat folgenden Inhalt: Als der Abt Paphnutius von dem Treiben der Buhlerin erfährt, macht er sich als Weltmann verkleidet auf den Weg, die Sünderin zu bekehren. Nach Vollzug der Bekehrung bleibt Thais als Büßerin drei Jahre lang in einer Zelle eingeschlossen. Nachdem Paphnutius erfahren hat, daß Gott der Büßerin die Sünden vergeben habe — dieses wird dem hl. Paulus, einem Schüler des Antonius, in einer Vision offenbar —, befreit er Thais aus der Zelle. Diese findet nach 14 Tagen ein seliges Ende.

Zur Entwicklung dieser Legende sind drei Hauptquellen feststellbar, und zwar zwei zur Bekehrungsgeschichte und eine dritte zur Erklärung des Visionsmotivs[4].

Eine Kurtisane, deren Namen wir nicht mit Sicherheit bestimmen können, doch zweifellos Taïsie oder griechisch Thaias (?), d. h. Thais, genannt, wurde gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts in einem ägyptischen Kloster von Serapion, vielleicht Serapion dem Sidoniten, bekehrt. Baronius und andere, die an der Reformierung des römischen Martyrologs arbeiteten, zweifelten an der Existenz der Heiligen und verzichteten auf eine Aufnahme der Thais in ihr Werk[5]. Nau spricht sich jedoch mit aller Bestimmtheit für die Existenz der Heiligen aus, wenn

[4] F. Nau: Histoire de Thaïs, Annales du Musée Guimet 30, 3. P. 1903, S. 51–114.

[5] Vgl. Acta SS. oct. IV, S. 233.

man nach einem sehr alten Bericht, der als authentisch anzusehen ist, die von Serapion Bekehrte, Thais nennen kann. Eine zweite Frage ist die, ob sich die legendäre Thais mit derjenigen, welche man als Mumie in einem aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammenden, von dem Forscher Gayet[6] entdeckten Grab zu Antinoë fand, identifizieren läßt. Diese Entdeckung enthüllte ein Stück griechisch-byzantinische Kultur. Für unsere Betrachtungen sind etwa folgende Grabesfunde von Belang. Da ist zunächst eine Inschrift, welche den Namen der Mumie enthüllt und in der Übersetzung folgenden Wortlaut hat: „Hier ruht die selige Thais" ... und in der dritten Zeile eventuell folgender Eigenname: « Fille de Thessal ... ». Die zweite Frage, die einer Klärung bedarf, ist: war diese Thais eine heilige Büßerin? Dagegen spricht, daß die Mumie nicht in ein klösterliches Gewand gehüllt war. Daß es sich jedoch trotzdem um eine christliche Büßerin handeln kann, beweisen Zeugnisse (die Gayet im einzelnen aufführt), wonach das Prinzip, den Leichnam in der Klostertracht zu begraben, durchbrochen wurde. Der Mumie waren außerdem folgende christliche Symbole beigegeben: 1. Binsenkörbe, zur Aufnahme von Nahrungsmitteln bestimmt für die Teilnahme des Verstorbenen am himmlischen Gastmahl, 2. eine Art von Rosenkränzen aus Holz und Elfenbein, in der Form eines Schiebers, in den runde Vertiefungen eingelassen waren, um dadurch die Zahl der Gebete zu regulieren[7], 3. eine Rose von Jericho, welche die Mumie in Händen hält, das Symbol der Unsterblichkeit und Auferstehung des Fleisches[8], 4. ein Henkelkreuz, das ägyptische Symbol des Lebens und dessen Wiedergeburt, 5. Palmen, Symbol des Triumphes, für gewöhnlich nur für Märtyrer bestimmt, Zeugen also einer außerordentlichen Verehrung der Heiligen. Somit wäre zur Genüge die hl. Büßerin charakterisiert. Für die Identifizierung der Mumie mit der legendären Thais spricht außerdem noch die Entdeckung des Grabes des Serapion. Das Grab selbst trug keine Inschrift, doch Gayet entdeckte eine solche auf der Scherbe eines irdenen Geschirrs. Sie lautet: « Serapion (fils de?) Kornostálos? » Die männliche Mumie war in ein Mönchsgewand aus grobem braunem Wollstoff und in einen Mantel von schwarzer Farbe aus dem gleichen Material gehüllt.

---

[6] Gayet: L'exploration des nécropoles Greco-Byzantines d'Antinoë, Annales du Musée Guimet 30, 2. P. 1902.

[7] Die heutige Form geht bis auf die Kreuzzüge zurück.

[8] Dieser Fund stößt die Theorie derer um, die den Gebrauch erst seit den Kreuzzügen datieren.

Die Füße steckten in genagelten Sandalen. Wichtig waren die Funde eines Eisengürtels und eiserner Ringe, welche den Körper, die Arme und Fußknöchel umgaben; denn laut Berichten trug diese Eisenringe Serapion der Sidonit zu Lebzeiten[9].

Doch kehren wir zum eigentlichen Entstehungsproblem der Thais-Legende zurück und betrachten die älteste Quelle.

Quelle I. Nach einer alten Geschichte, im 4. oder zumindest im 5. Jahrhundert verfaßt, bekehrte der Abt Serapion, als er durch einen gewissen ägyptischen Ort reiste, eine Kurtisane, deren Namen nicht genannt wird. Dieser Bericht war im 4. oder 5. Jahrhundert in griechischer Sprache verfaßt; ins Syrische und Lateinische übersetzt fand er in folgende Werke Eingang:

1. in die *Apophtegmata* in Kapiteln, deren Redaktion aus dem 4. oder 5. Jahrhundert stammt[10];
2. als syrische Übersetzung in das Ms. London add. 17 176, datiert aus dem Jahre 532, auf fol. 63—64;
3. in die *Apophtegmata* in alphabetischer Ordnung der Verfasser aus dem 6. Jahrhundert[11];
4. in die *Vitae Patrum*, besonders in den beiden Mss.:
   a) Ms. London add. 33 518 aus dem 12. Jahrhundert, fol. 48,
   b) Ms. Paris, Nr. 5624, fol. 41,
   in denen der Bericht der *Vita Thaysis* folgt[12];
5. im 7. Jahrhundert in die syrische Kompilation des *Paradisus patrum*[13];
6. als häufige Interpolation in die Geschichte Serapions des Sidoniten[14].

Man fragt sich wohl mit Recht, warum diese Geschichte als Quelle dient, verraten doch die Mss. nichts über den Namen der Buhlerin Thais, noch auch verleihen sie dem Bekehrer Serapion ein bestimmendes Epitheton. Fr. Nau glaubt jedoch an die Existenz eines Namens Thaïsia oder Thaias, der aus den jeweiligen Mss. verschwunden sei[15].

---

[9] Über die verschiedenen Namen der Bekehrer wird noch die Rede sein. Vgl. Nau, a. a. O. S. 56.

[10] Ms. de Paris No. 1596, S. 629/30, No. 2474, fol. 143.

[11] Herausgegeben von Cotelier nach dem Ms. Coislin 126 und gedruckt bei Migne: P. G., Bd. LXV, col. 413—416.

[12] Vgl. dazu die Anmerkungen der Ausgabe Rosweyds: Vitae Patrum.

[13] Bedjan: Acta Martyr. et Sanct., Bd. VII, S. 306. Anm. bez. d. Übers. Bd. VI, S. 70/71.

[14] Verf. Palladius: z. B. in den Mss. Grecs de Paris 919, fol. 45, und 1598, fol. 130.

[15] Nau, a. a. O. S. 60.

Quelle II. Nach einer anderen Geschichte aus dem 5.—6. Jahrhundert gründete eine Waise, deren Namen mehrere Mss. nicht angeben[16], während andere sie Païsie[17] oder Taïsie[18] nennen, einen kleinen Gasthof (also wohl Erholungsheim) für die Väter aus der sketischen Wüste, in deren Dienst sie sich dermaßen materiell aufopferte, daß sie zur Prostitution greifen mußte, um sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Die Väter sandten deshalb Johann Kolobos[19] zu ihr, um ihre Seele zu retten. Die Gabe der Vision des hl. Antonius gab wohl den Anlaß zu derjenigen, welche die *Vita Thaisis* dem Paulus, einem Schüler eben desselben, zuschreibt.

Quelle III: Migne P. G. XXVI, col. 998:

a) Der Verfasser der *Vita Antonii* erzählt dem Bischof Serapion von den Visionen des Heiligen.
b) Folgende Stelle erbringt den Beweis dafür, daß Antonius Serapion und Athanasius gekannt hat: „Verteilt meine Kleider, gebt dem Bischof Athanasius meine *Melote*[20] und den Mantel, mit dem ich mich bekleidete. Ich habe ihn ganz neu von ihm empfangen, und er ist alt auf mir geworden; gebt die andere *Melote* dem Bischof Serapion."

Die Entstehung der eigentlichen Thais-Legende ging etwa folgendermaßen vor sich. Ein Autor des 5. oder 6. Jahrhunderts hat den Namen seiner Heldin der *Quelle II* entnommen. Den Bericht der *Quelle I* gestaltete er weiter aus durch Hinzufügung eines Prologs, inspirierte sich außerdem an der Bekehrungsgeschichte der Taïsie aus *Quelle II* und fügte den Bericht von der Reise Serapions zum hl. Antonius hinzu, wobei ihm ein Ereignis aus der Vita dieses Heiligen[21] zum Vorbild und als Anregung diente. Von dieser Erzählung nun sind uns zwei verschiedene Abfassungen erhalten[22]. Die Geschichte wurde im Griechischen weiter ausgeschmückt, dann ins Syrische über-

[16] Mss. 914, fol. 85, 1596, p. 431, 2474, fol. 222.
[17] Mss. Coislin 126, fol. 146, 257, fol. 162, 282, fol. 58, 286, fol. 167 v.
[18] Mss. Coislin 127, fol. 257 v., 378, fol. 155. Ms. Grec. 919, fol. 75 v. durch Jotazismus Paésie und Taésie.
[19] In der koptischen Version der Lobrede auf J. Kolobos von Zacharias, Bisch. v. Sekhôou (éd. Amélineau: Annales du Musée Guimet 25, S. 316—425) erwähnt der Verf. nicht die Geschichte der Païsie, obschon er andere Berichte aus den Apophtegmata verwandt hat.
[20] Melote, aus griech. mèlon = das Schaf oder Schafsfell und Ziegenfell. — Enciclop. Univ. Ilus: melote: Piel de oveja con su vellon que usaban las anacoretas.
[21] Vgl. Athanasius, Migne: P. G. XXVI, col. 998.
[22] Vgl. die Angaben bei Nau, a. a. O. S. 86.

setzt mit Wechsel von Serapion in Besarion[23]. Endlich gibt die Lebensbeschreibung aus den *Vitae Patrum* die gekürzte Fassung dieser Geschichte wieder und bringt außerdem den Namenswechsel des Bekehrers von Serapion zu Paphnutius. Die lateinischen Übersetzungen wurden ihrerseits wiederum übersetzt und zu den vulgärsprachlichen Texten umgearbeitet.

Vielleicht wäre noch kurz der Namenswechsel der Bekehrer zu erklären. In allen unveröffentlichten griechischen Texten der Lebensbeschreibung der Thais und in den griechischen Menäen hat Nau mit Gewißheit Serapion als Bekehrer festgestellt. Der Paphnutius der lateinischen Texte und der sämtlicher davon abhängigen vulgärsprachlichen Bearbeitungen ist etwa wie folgt erklärlich: Paphnutius ist nach Ansicht Naus einfach von einem lateinischen Kompilator und Übersetzer eingeführt worden[24]. Oder es ist möglich, daß der Fehler schon in einem griechischen Ms. vorhanden war und von dem betreffenden lateinischen Autor einfach übernommen wurde. Die älteste lateinische Redaktion des Lebens der Thais ist zweifellos die der *Vitae Patrum*. Der Kompilator dieser Sammlung, die sich großer Beliebtheit erfreute, übersetzte sehr wahrscheinlich Serapion durch Paphnutius, und die lateinischen Autoren und Übersetzer, sodann später auch die neulateinischen wollten nicht von der Tradition abweichen und schrieben stets Paphnutius. Auf der anderen Seite ersetzte in ähnlicher Weise der syrische Übersetzer Serapion durch Besarion[25].

2. Die Legende der Maria Aegyptiaca.

Der Inhalt der Legende, wie ihn die *Vitae Patrum* wiedergeben, ist in den Hauptzügen der folgende: Maria aus Ägypten entflieht mit 12 Jahren, da sie trotz elterlicher Ermahnung nicht von dem Laster abläßt, ihrem Vaterhause. In Alexandrien führt sie 17 Jahre lang ein Dirnenleben. Bei einer aus Neugierde gemachten Wallfahrt nach Jerusalem wird sie vom Strahl der Gnade getroffen. — Eine unsichtbare Macht verwehrt ihr den Tempeleintritt. — Hierauf gelangt sie zur Einkehr. Auf ihre Bitte an die Muttergottes, sie möge ihre Beschützerin und Mittlerin sein, weist ihr eine göttliche Stimme den Weg zur Buße. Sie zieht sich in die Wüste ostwärts vom Jordan zurück und führt dort während 47 Jahren ein Bußleben in strengster Askese.

[23] S. die Veröffentlichungen Bedjans, a. a. O. Bd. VII.
[24] Vgl. die Ausführungen Naus, a. a. O. S. 53.
[25] S. ebd. S. 54.

Dadurch wird ihr die gnadenvolle Beschauung und Vereinigung mit Gott, der ihr die Gabe der Wunderwirkung verleiht, zuteil. Ein Jahr vor ihrem Tode trifft sie mit Zosimus, der sich ob seiner mönchischen Tugenden für vollkommen hielt, jedoch durch eine göttliche Stimme belehrt wurde, daß es noch größere Vollkommenheiten gäbe, zusammen. Dieser spendet ihr die Sakramente. Auf des Mönches Bitte erzählt sie ihre Lebensgeschichte. Im folgenden Jahr, als Zosimus nach einer Sitte der Mönche aus dem Kloster Johannes des Täufers, bei denen er sich nach seiner Einkehr aufhält, die Fastenzeit wiederum in der Wüste verbringt, findet er die Büßerin tot. Eine wundersame Inschrift verrät ihm den Namen der Heiligen. Mit Hilfe eines Löwen bestattet er den Leichnam. In sein Kloster zurückgekehrt, soll er die Vita Marias aufgezeichnet haben.

Für diese Legende ergibt sich die gleiche Problemstellung wie für die vorhergehende.

Während in der Thais-Legende der Verfasser der griechischen bzw. der lateinischen Vita unbekannt ist, wird hier die Verfasserschaft dem Sophronius zugeschrieben[26]. Der hl. Johannes Damascenus zitiert einen langen Auszug aus der Vita der ägyptischen Heiligen, ohne jedoch den Autor anzugeben. Paul Boyer, Escuier de Petit-Puy, bringt eine gekürzte Vita der Heiligen in seinem *Dictionnaire* an der Stelle, wo er Sophronius, Bischof von Jerusalem, zitiert. Pierre Bayle hat diese Notiz in seinen *Dictionnaire* (Bd. III, S. 254) aufgenommen. Außerdem schreibt Nicephorus Calixtus im liber 8 seiner *Historia* Kap. 5 dem Sophronius die Verfasserschaft der Vita zu. P. Edmond Bouvy führt den Beweis für die Verfasserschaft des Sophronius von der sprachlichen Seite aus. Er hat festgestellt, daß die Sätze der griechischen Erzählung, wie in den übrigen Werken des Bischofs, mit zwei tonischen Daktylen enden[27]. Delmas glaubt, die Verfasserschaft einem Geistlichen zuschreiben zu können, der entweder selbst aus Palästina stammte oder die mönchische Institution des Landes von Grund auf kannte[28].

---

[26] Bardenhever: Patrologie, S. 520, sagt: Nach Forschung ist Sophronius identisch mit dem Patriarch von Jerusalem († 638). Er ist als Verfasser der Lebensbeschreibung der Maria Aegyptiaca anzusehen. Dieselbe Ansicht vertreten: Buchberger, Kirchl. Handlex. II, S. 826/27, Wetzer u. Weltes Kirchenlex., Bd. XI, Krummbacher, Gesch. der byzant. Literatur, Münch. 1897, S. 189: Usener: Der hl. Tychon, 1907, S. 70, spricht dem Sophronius das Werk ab.

[27] Zitiert bei Delmas: Remarques sur la Vie de S. Marie l'Égyptienne, Échos d'Orient, Bde. 4 u. 5, zit. Bd. 4, S. 37.

[28] Ebd., Bd. 4, S. 37.

Die Angaben über die Zeit, in der Maria und Zosimus gelebt haben sollen, stehen noch mehr als die Verfasserfrage zur Diskussion. Die Bollandisten, die nach Ansicht Delmas' besser auf genaue Daten verzichtet hätten, geben bestimmte Jahreszahlen über die Konversion Marias sowie über das Todesjahr der Heiligen und des Zosimus an[29]. Das Todesjahr Marias[30] kann z. B. nicht 421 oder 432 sein, sondern muß zwischen dem Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts liegen. Der Beweis hierfür liegt in der Tatsache begründet, daß das Kloster des hl. Johannes des Täufers, welches so oft in den Texten genannt wird, erst unter Kaiser Anastasius I. (491—518) errichtet wurde, wofür wir das Zeugnis eines palästinensischen Pilgers Theodosius (530) besitzen[31].

Auf die Frage, ob die Vita der ägyptischen Maria ein Originalwerk oder vielleicht die Imitation einer ähnlichen Lebensbeschreibung sei, hat der Forscher Delmas letztere Behauptung auf Grund eines Vergleiches der Vita Marias mit derjenigen Paulus' des Eremiten, verfaßt vom hl. Hieronymus, aufrecht erhalten[32].

Die *Vita Pauli* wollen wir als *Quelle I* bezeichnen. Vornehmlich drei große gleiche Gedankengänge verbinden beide Viten eng miteinander:

1. Die Prologe enthalten gleiche Ideen.
2. Der Bericht über die jeweilige Lebensbeschreibung behandelt denselben Gegenstand.
3. Beide Viten haben den gleichen Schluß.

Außerdem lassen sich zwölf analoge Gedankengänge aus dem obigen Vergleich herleiten, die die aufgestellte Hypothese rechtfertigen helfen[33]. Aus diesen Analogien läßt sich der Rückschluß ziehen, daß einer der beiden Verfasser vom anderen die Anlage, den Plan zu seiner Arbeit verwandt hat.

Was die Zeit der Abfassung der Geschichte Marias anbelangt, so ist entweder das 7. Jahrhundert anzusetzen, d. h. wenn man Sophronius die Verfasserschaft zubilligt (also mehr als zwei Jahrhunderte später als die *Vita Pauli* des Hieronymus), oder sie ist, wenn nicht von Sophronius verfaßt, gewiß n a c h

[29] Vgl. die Anmerkungen bei Rosweyd und Migne, a. a. O.
[30] S. die vielen Angaben bei Knust: Gesch. d. Legende der Maria Aegyptiaca, S. 227.
[31] Vgl. Itinera Latina T. S., Bd. I, S. 68, und S. Valhé: Rép. alphabét. des monast. de Paléstine, Rev. de l'Orient chrét. V, 19—22.
[32] Vgl. Delmas, a. a. O., Bd. IV, S. 38.
[33] S. die näheren Ausführungen, ebd.

der Lebensbeschreibung des Eremiten entstanden. Außerdem läßt sich einiges über die Entstehungszeit aus den Regeln des Klosters Johannes des Täufers schließen. Der Brauch, sich zur Fastenzeit in die Wüste zurückzuziehen, wurde aus Armenien nach Palästina durch den hl. Euthymeus zu Beginn des 5. Jahrhunderts eingeführt[34].

Zusammenfassend können wir mit Genauigkeit also nur sagen, daß die Anlage zur Vita der Maria Aegyptiaca der Lebensbeschreibung Paulus' des Eremiten entlehnt worden ist.

Folgende Züge, die die *Vita Pauli* nicht enthielt und welche zunächst als Originalwerk erscheinen wollten, wie z. B. der lange Monolog Marias über ihr Sündenleben, dann die Konversion, die Bußzeit in der Wüste, sind der Vita des palästinensischen Mönches St. Cyriacus, verfaßt von Cyrillus von Scythopolis[35], entlehnt worden. Denn hier findet man die Geschichte einer bekehrten Sünderin mit Namen Maria[36]. Den Bericht des Cyrillus bezeichnen wir als *Quelle II.*

Die Vita hat nachstehenden Inhalt[37]: „Ich heiße Maria und war ehemals Sängerin in der Kirche der hl. Anastasia. Da der Böse viele meinetwegen in Versuchung führte, fürchtete ich für deren Verirrungen verantwortlich zu sein. Eines Tages faßte ich den Entschluß zu fliehen. Als ich an den Teich von Siloah hinabgestiegen war, füllte ich diesen Krug mit Wasser, nahm diesen Korb mit in Wasser gekochtem Gemüse und verließ während der Nacht Jerusalem. Gott führte mich hierher, wo ich ihm während 18 Jahren aufmerksam diente, ohne daß dieses Wasser und dieses Gemüse sich verringerten. Seit dem Tage meiner Ankunft seid Ihr die ersten Menschen, die ich gesehen habe. Nun geht, erfüllt Euren Auftrag und besucht mich bei Eurer Rückkehr." Darauf setzen die Mönche (Cyrillus und Johannes) ihre Reise fort und erzählen bei der Ankunft das Ereignis dem Cyriacus. Auf ihrer Rückreise klopfen sie an die Tür der Anachoretin, doch beim Eintritt finden sie Maria tot. Nachdem sie Hilfe im Kloster (laura) von Souca[38] erbeten haben, bestatten sie den Leichnam.

---

[34] Vita Euthymii IX—XI, zit. bei Delmas, a. a. O., Bd. IV, S. 39.

[35] Vgl. Acta SS. VIII, Sept. § 147—158.

[36] Ebd. Nr. 17/20.

[37] Der Bericht ist abgedruckt bei Delmas, Bd. IV, S. 40.

[38] La Laure de Souca: En orient sorte de hameau religieux, plus tard monastère.

Es ergeben sich aus diesem Bericht durch einen Vergleich mit der *Vita Mariae Aegyptiacae* wiederum zehn verschiedene Berührungspunkte[39].

Zusammenfassend ist von beiden Quellen zu sagen:

I. Die Hauptanlage der Vita ist eine Nachahmung der Vita Pauli des Hieronymus.

II. Die Lebensbeschreibung der ägyptischen Maria scheint eine Ausarbeitung der Vita Marias, welche in die Akten des hl. Cyriacus eingestreut ist, zu sein.

Letztere Hypothese bestätigt eine Erzählung des 179. Kapitels des *Pratum spirituale* des Johannes Moschus[40], die wir als *Quelle III* bezeichnen wollen[41].

Johannes Moschus berichtet, wie er den Abt Johannes den Moabiten aufsucht, der ihm nachstehende Geschichte erzählt: In der heiligen Stadt lebte eine fromme Nonne, welche sehr auf dem Wege der Vollkommenheit vorangeschritten war. Der Teufel wurde darob mit Neid erfüllt und flößte einem Jüngling eine satanische Liebe zu der Nonne ein. Diese nahm darauf ein Körbchen voll in Wasser gekochten Gemüses und zog sich in die Einöde zurück. Dort lebte sie während 17 Jahren und blieb durch göttliche Gnade unsichtbar für die Außenwelt. Lange Zeit danach traf ein Anachoret diese Frau in der jordanischen Wüste und erfuhr ihre Lebensgeschichte.

Aus dieser Erzählung der *Quelle III* lassen sich im Vergleich mit dem Bericht aus der *Vita Cyriaci* solch analoge Punkte herleiten, die zu offensichtlich sind, als daß sie das Werk eines Zufalls sein könnten[42]. Und somit sind die beiden Erzählungen im Grunde wohl ein und dieselbe, die bei den Vätern der palästinensischen Wüste im Umlauf war und dabei einmal von Cyrillus, ein anderes Mal von Johannes Moschus gesammelt und aufgezeichnet wurde. Während Cyrillus den Bericht vom ersten Erzähler, Johannes, dem Schüler des Cyriacus, erhielt, hat der-

---

[39] Vgl. die näheren Angaben bei Delmas, a. a. O., Bd. IV, S. 40 ff.

[40] Bardenhever, a. a. O., S. 520, gibt über Moschus und sein Werk folgendes an: Moschus gest. 619 in Rom. Seine Reisen führten ihn durch Syrien, Ägypten usw. Nicht lange vor seinem Tode verfaßte er einen umfangreichen Bericht über hervorragende Tugendbeispiele und Wundertaten zeitgenössischer Asketen, teils aus persönlicher Erfahrung, teils aus mündlichen und schriftlichen Quellen forschend. Er widmete seinem Schüler und Reisebegleiter Sophronius sein Werk mit dem Titel „Wiese", weil, wie die Widmung und die Mss. hinzufügen, es „eine blumenreiche Lebensbeschreibung des himmlischen Rosengartens" bietet.

[41] Migne: P. G. LXXXVII, col. 30, 49.

[42] Vgl. die näheren Ausführungen bei Delmas, a. a. O., Bd. V.

jenige des Johannes Moschus, der die Geschichte erst durch Johannes Moabitus erfuhr, schon durch eine Generation hindurch alle möglichen Auflockerungen erfahren. Und so erklären sich auch etliche kleine Unterschiede zwischen dem Bericht der *Quelle III* und jenem des Cyrillus aus *Quelle II*. Jedoch die wesentlichen Züge der Erzählung sind die gleichen geblieben.

Daß Sophronius dem Bericht des Johannes Moschus am ehesten folgte, ist als sehr wahrscheinlich anzunehmen, denn er war dessen Reisegefährte, wie ich bereits erwähnte[43]. Delmas führt dazu noch die Zeugnisse mehrerer palästinensischer Klöster, wie die des hl. Theodosius und des Calammon, sowie folgende Stellen aus dem *Pratum spirituale*: cap. LXXVII, CII, CXI, und die *SS. Cyri. et Johannis miracula*[44] an. Die Details, welche wir in der Vita des Sophronius als originell entdeckten, hat der Verfasser wohl aus seiner persönlichen Erinnerung an Ägypten, das klassische Land der Prostitution, gestaltet[45].

Fragen wir uns nach der Existenz der drei Personen Johannes der Abt, Zosimus und Maria, die in der Vita des Sophronius zitiert werden.

1. Maria, die Sünderin, finden wir in dem Bericht, der in die Vita des Cyriacus eingeflochten ist[46].
2. Johannes, der Abt des Klosters[47], aus dem Zosimus kommt, ist nach Delmas' Ansicht identisch mit Johannes, dem Schüler des Cyriacus und ersten Erzählers der Geschichte.
3. Zosimus kann nicht, wenn man ihn mit dem Mönch Zosimus aus Palästina, dem Verfasser der *Geistlichen Reden*[48], identifiziert, vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts gelebt haben. Den Beweis hierfür liefert der Mönch selbst in seinem eben zitierten Werk, wo er von einem Mönch aus dem Kloster des hl. Gerasimus spricht, dessen Gründung wir mit Sicherheit nach dem Konzil zu Chalcedon gegen das Jahr 460 festlegen können[49]. Er ist nach Meinung Delmas' identisch mit einem Schüler des Cyrillus von Scythopolis gleichen Namens[50].

---

[43] S. die Anm. 40 von Bardenhever S. 11.
[44] Migne: P. G. LXXXVII, col. 3669.
[45] Delmas, a. a. O., Bd. V, S. 17.
[46] Vita S. Cyriaci nos. 17 u. 18, S. 157.
[47] Vita S. M. Aeg.; Migne: P. G. XXXVII, No. 40, col. 3725.
[48] Migne: P. G. LXXVIII, col. 1675—1702.
[49] S. Valhé: Les Laures de St. Gérasime et de Calammon, Échos d'Orient II, S. 106—119. [50] Vita S. Cyriaci, no. 11, S. 157.

Dem Abendland wurde die Legende durch den Übersetzer Paulus Diaconus im 9. Jahrhundert bekannt. Außer einer Anzahl an Papstgesten und Papsterlassen widmete dieser Karl dem Kahlen (866/67) die Übersetzung zweier griechischer Bußlegenden[51]: die marianische Theophiluslegende Euthychians[52] und die Vita der hl. Maria von Ägypten des Sophronius[53].

[51] Migne: M. G. Ep. VI, 193 ff.
[52] Acta SS. Febr. I, 1863, 489—493.
[53] Rosweyd: Vitae Patrum, S. 381—392; Migne: P. L. 73, col. 71—90.

II. Teil.

Die Problematik der Legenden.

Zur allgemeinen Charakteristik des romanischen Kulturbereichs im Mittelalter.

Die Legenden sind es vor allen Dichtungsarten des Mittelalters, die uns dessen wahres Wesen am ehesten erschließen helfen; denn bei der Wertung einer Zeitepoche ist nicht lediglich der gute Lebensstil entscheidend, sondern auch der innere Gehalt.

Unsere abendländische Kultur, im wesentlichen auf den Grundlagen griechisch-römischer Antike beruhend, die vom Christentum teils übernommen, teils weitergestaltet wurde, erreichte durch die Leitung der Kirche, daß die Religion das Bindeglied der einzelnen Kulturgebiete im Mittelalter wurde. Wir haben also für das Mittelalter den Begriff einer Kultur anzusetzen, die auf geistiger und religiös-sittlicher Basis dem Wesen des Menschen und seines Lebens entscheidende Prägung verleiht. Damit steht jedoch nicht a priori fest, das mittelalterliche Leben bzw. dessen Träger, der Mensch, habe in jener Zeitepoche das religiöse Vollkommenheitsideal andauernd verwirklicht; sondern, wie schon das Wort „Vollkommenheitsideal" andeutet, war das Leben des mittelalterlichen Menschen von der Religion aus bestimmt, und sein Ideal wurde durch die Zielstrebigkeit nach dem ewigen Heil charakterisiert. Da zu jedem Ziele viele Wege führen, so kannte auch das Mittelalter deren genug, die zur Erlangung der ewigen Seligkeit führen sollten. Nennen wir die große Bewegung, die zum Eremiten- und Klausnertum führt und die durch strengste Körperaskese die Seele gewaltsam vom Leibe trennen will, um ihr den Weg zu Gott freizumachen, oder die starke Welle der Mystik, welche die Seele ganz erfassen will, so daß diese im Vergessen des Körperlichen

ich in Schöpfung und Schöpfer versenkt zur *unio mystica*, der Vorschau Gottes auf Erden.

In diesem Streben stehen sich Welt und Überwelt gegenüber: das Leben in seiner Vielgestaltigkeit und Vitalität und das Lebensideal in seinen asketischen Varianten.

Die Literatur der verfolgten Kirche war, wie die Entwicklungsgeschichte der Legende zeigt, die Verherrlichung der Blutzeugen. Mit dem Umschwung in der äußeren Lage der Kirche zu Beginn des 4. Jahrhunderts begann auch in der frühchristlichen Literatur sich ein neues Heldenideal, das des Bekenners, zu bilden. Als in der Folgezeit die Nachfolger Konstantins bereits zu einem Angriff auf das Heidentum übergingen, wurde dieses gezwungen, seine Vorrechte an das Christentum abzutreten. Recht- und heimatlos geworden, flüchtete es als Paganismus aus der Öffentlichkeit. Als Ausdruck der Spannung zwischen letzterem und dem Christentum bildete sich mit dem sich ausbreitenden christlichen Mönchswesen u. a. das asketische Heldenideal in der frühchristlichen Literatur. Seine Vertreter sollten durch ihren Lebenswandel den Verzicht auf die Freuden des Diesseits einerseits und die Zielstrebigkeit nach dem Jenseits anderseits versinnbildlichen. Die Realisierung dieser Idee kann man auch in unseren Büßerinnenlegenden erblicken, da sie die spezielle Themastellung des Wandels einer großen Sünderin, d. h. der heidnisch antiken Hetäre zur bekehrten christlichen Büßerin, haben.

Als Ausdruck der sich hieraus ergebenden Spannung zwischen Welt und Überwelt boten die Legenden dem gläubigen Mittelalter ein willkommenes Thema, diesen Dualismus durch die Schilderung des lehrreichen Exempels zu überbrücken.

Verfolgen wir das Heranreifen des asketischen Ideals im Abendland, so wird insbesondere die kulturelle Entwicklung Frankreichs zu betrachten sein. Zur allgemeinen Charakteristik der kulturellen Lage Galliens kann man sagen, daß sich das Land in vollem Besitze spät-antik-christlicher Kultur befand, als die germanischen Völkerstämme seine Grenzen überfluteten. G. Paris[54] hebt einerseits den günstigen Moment der Völkermischung von keltisch-romanischen mit germanischen Elementen hervor, bemerkt jedoch anderseits, daß der germanische Einfluß zunächst von einem Zurücksinken der Kultur auf eine niedere Stufe begleitet war. Man ginge jedoch zu weit in der Annahme, daß Gallien während der Merowingerherrschaft von dem

[54] G. Paris: Esquisse hist. d. l. litt. frç., S. 8.

Verlust spät-antik-christlicher Kultur bedroht gewesen wäre. Die sogenannte karolingische Renaissance hat das Verdienst, die erlittenen Einbußen wieder wettgemacht zu haben. Scottus' Tätigkeit am Hofe Karls des Kahlen darf mit als Beweis dafür gelten, daß die von der karolingischen Renaissance erneuerte Kultur bereits um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Frankreich feste Wurzeln gefaßt hatte. Wir nähern uns der entscheidenden Periode in der kulturellen Entwicklung dieses Landes. Die vorangehenden Jahrhunderte hatten zwar reiches Material aufgehäuft, doch es fehlte ihnen an der Kraft, etwas Neues, Selbständiges zu schaffen. Frankreich gelangte zwar in den Besitz dieser Kräfte, jedoch erst durch eine schreckliche Krise[55]. Der Verfall des karolingischen Reiches traf den Westen des Landes besonders schwer[56]. An die Stelle des Königtums trat die Herrschaft des Feudaladels. Frankreich zerfiel darob in eine Anzahl von Seigneurien. Dieser vom Adel angebahnte Zersetzungsprozeß griff auch auf die geistlichen Kreise über. Die Abteien gelangten auf gesetzlichem Wege oder durch Gewalt in weltlichen Besitz[57]. Die Mönche zerstreuten sich dabei in alle Winde. Zu alledem kamen noch die fremden Invasionen. Für Frankreich wie für das Deutschland jener Zeit gelten folgende Charakteristika:

1. Auflösung des Staatswesens,
2. Bedrohung und Zerstückelung der Landesgrenzen,
3. im Landesinnern Anarchie,
4. wirtschaftliche und soziale Umwälzungen, Neubildungen,
5. Verfall und Verweltlichung der Kirche und ihrer Organe[58].

In beiden Ländern können wir von einer Übergangszeit sprechen, die eine religiöse Bewegung einleitete. Und so wie im 16. Jahrhundert die Reformation einsetzte, so folgte im 10. Jahrhundert die Cluniazensische Reform, deren markantester Repräsentant Odo von Cluny ist. Die Zeit, in welche damals das Leben Frankreichs hineingestellt war, erfüllte alle denkenden Menschen mit Angst. Für Odos Entwicklung waren die Jahre von entscheidender Bedeutung; denn in diesem Chaos war die Frage aufgetaucht, ob der Antichrist und das Weltende gekommen seien[59]. Die Bestätigung dieser Annahme sah Odo in folgenden Worten

[55] Hessel: Odo von Cluny u. d. frz. Kulturproblem im frühen Mittelalter, Hist. Ztschr. 128, S. 3.
[56] Lavisse: Histoire de France, Bd. II, I, S. 373 ff.
[57] Vgl. Sackur: Die Cluniazenser, Bd. I, S. 21 ff.
[58] S. die Ausführungen Hessels: a. a. O., S. 19.
[59] Vgl. die Synode zu Trosly-Mansi 8, 266.

der Johannes-Apokalypse: „Und wenn tausend Jahre vollendet sind, wird der Satanas los werden ...“ Die sittliche Zerrüttung des Landes, der Verfall und die Auflösung kirchlicher Ordnungen waren Odo ein Zeichen für dieses Wüten des Satans, der Kampf des Bösen gegen die Gottheit[60]. Mit einer Schar Gleichgesinnter, allen ein leuchtendes Vorbild, nahm Odo den Kampf gegen die Sünde auf. In dem kurzen Zeitraum von 16 Jahren hat er Außerordentliches geleistet. Fast 20 Klöster reformierte er. Die Vollendung des Reformwerkes repräsentiert also das Werk und die Persönlichkeit Odos von Cluny: „Mönchische Frömmigkeit, adeliges Blut und karolingische Bildung verschmolzen zu einer Einheit[61].“ Auf dieser Einheit jedoch beruhte die Entwicklung der Kultur Frankreichs während der nächsten 200 Jahre.

Auf der andern Seite war die religiöse Reform auch von einem wissenschaftlichen Aufschwung begleitet. Man versuchte nun, das Wesen der sich ergebenden Problematik mit neuem, forschendem Geist zu ergründen. Dabei ergaben sich die bekannten Spannungen zwischen Glauben und Wissen[62]. In den Schulen der Cluniazenser wurde noch nichts Bahnbrechendes geleistet[63]. Das 11. Jahrhundert, das Zeitalter der mittelalterlichen Sophisten, brachte erst den entscheidenden Fortschritt. Im 12. Jahrhundert gelangten Theologie und Philosophie zur vollen Entfaltung der sogenannten Frühscholastik. Die Vertreter dieses wissenschaftlichen Zweiges, in der Hauptsache Franzosen, waren nun wirklich schöpferische Persönlichkeiten. Die markantesten Gestalten sind Abälard, der Ritter der Dialektik, der alle Welt zu philosophischem Turnier herausforderte[64], und sein Gegner, der große Mystiker Bernhard, der *doctor mellifluus*, welcher dem *stultilogio* nur Spott entgegenbrachte[65]; denn er erblickte sein Ziel im Erleben der persönlichen Gegenwart Christi[66].

Auch für die Entwicklung der Kunst wurde Frankreich bahnbrechend; denn die Prachtwerke der Gotik, die Symbole der mystischen Religiosität jener Zeit, sind ihrem Ursprung und ihrer vollen Entfaltung nach in Frankreich beheimatet.

---

[60] S. Odos Gedicht „Occupatio“, Ausg. Swoboda Bibl. Teubn.
[61] Hessel, a. a. O., S. 19.
[62] Vgl. Harnack: Dogmengesch., S. 326 ff.
[63] Sackur, a. a. O., Bd. II, S. 328 ff.
[64] Vgl. De Wulf: Hist. de la Philos., S. 201.
[65] Migne: P. L. 182, col. 1061.
[66] Seeberg: Lehrb. d. Dogmengesch., Bd. III, S. 135.

Im 13. Jahrhundert ist der mittelalterliche Geist, die mittelalterliche Kultur in vollster Blüte. Lecoy de la Marche vergleicht es mit den Zeitaltern Perikles' und Ludwigs XIV.[67] Eben dieser Gelehrte hat durch seine Forschungen bewiesen, daß das 13. Jahrhundert einen großen wissenschaftlichen Fortschritt bedeutet. Auf Grund dieser Studien kann man sagen, daß das Zeitalter des hl. Ludwig eine geschlossene Einheit, gleichsam die Synthese der voraufgehenden Jahrhunderte, repräsentiert, die Zeit des Hochmittelalters überhaupt. In dem Genie des hl. Thomas offenbart sich der Geist jener Zeit in seiner höchsten Potenz.

Jedes Maximum birgt jedoch in sich auch die absteigende Kurve. So zeigt eben das Jahrhundert des Hochmittelalters, die in sich geschlossene Einheit, auch schon die ersten Symptome auflösender Tendenzen, welche das Ende des Mittelalters bewegen sollten. Natürlich darf man nicht so schwarz sehen wie die Moralisten jener Zeit, die auf Grund eines allen Moralisten jeden Zeitalters gemeinsamen Zuges in ihrem jeweiligen Zeitalter das schlimmste erblicken. So hat auch der berühmte Prediger Jacques de Vitry unrecht, wenn er seine Zeit als Hefe, als Abschaum aller Jahrhunderte bezeichnet: Nos sumus in quos faeces saeculorum devenerunt[68]. Jedoch, um mit L. de la Marche zu sprechen, sind es immer dieselben Leidenschaften, die gleichen Kämpfe, welche die Seiten des großen Buches, das wir Geschichte nennen, füllen[69]; denn in dem Augenblick, wo das Studium zur Ergründung des menschlichen Herzens einsetzt, ergeben sich die gleichen Positionen und Antipositionen, gleich welcher Zeit der Mensch angehören mag. Der Unterschied zwischen dem Mittelalter und der Folgezeit, oder gleich welcher zeitliche Gegensatz, spiegelt sich lediglich in den Varianten der Heilungsmöglichkeiten der entstandenen Wunden. Das Mittelalter sah die Hauptmöglichkeit dieser in der Religion, und wieviel glühender Eifer darauf verwandt wurde, das Böse zu beseitigen, d. h. das christliche Vollkommenheitsideal zu verwirklichen, zeigt neben Predigten, Traktaten und dergleichen die asketische Heiligenlegende, deren Helden man ebenso verehrte und besang wie diejenigen der *Chansons de geste*. Hier der Ausdruck des Kampfes des eigenen Ichs gegen den Willen zum Bösen, dort der Einsatz des menschlichen Lebens im Kampf gegen den Unglauben.

[67] Lecoy de la Marche: Le XIIIe siècle litt. et scient., Paris 1894, S. 51.
[68] Zit. bei L. d. l. Marche: La Chaire Franç. au m. âge, Paris 1886, S. 492. Ms. lat. 17 509, fol. 74. [69] Vgl. die Ausführungen ebd.

Somit erhält die Legende, das geistliche Epos, in bezug auf kulturelle und geistesgeschichtliche Bedeutung volle Berechtigung neben dem ritterlichen Epos. Während letzteres in der Hauptsache die damalige Welt widerspiegelt, eröffnet uns die Legende und gerade unsere, deren Thema den Wandel weltlicher Gesinnung in eine überweltliche zum Thema hat, einen Einblick in beides: in Welt und Überwelt, in ihren Gegensätzen einerseits und der Überbrückung und Einheit anderseits.

Wenn wir uns der Schilderung weltlicher Motive zuwenden, so müssen wir von vornherein bemerken, daß deren Verfasser primär den höheren, ausschließlich erbaulichen Zweck verfolgten. Wir werden also die weltlichen Momente in Verbindung mit dieser frommen Tendenz oder aber auch um ihrer selbst willen geschildert finden. Denn für unsere Legende, die asketische, ist immer noch der Maßstab des christlichen Ethos anzulegen. Vom Christentum erhält sie, wie das Mittelalter überhaupt, seine ethische Norm, die auf Übernatur zielt; die Natur soll nur als Durchgangsstadium Berücksichtigung finden.

1. Auffassung und Bedeutung von „Welt" in den Legenden.

a) Weltleben.

Zuerst soll das Sündenleben der Buhlerin zur Betrachtung weltlicher Motive herangezogen werden. Wir werden dabei von den jeweiligen ältesten lateinischen Bearbeitungen, den Prosalegenden der *Vitae Patrum* ausgehen, um einmal die Entwicklung zu zeigen, die die Legende in der Vulgärsprache genommen hat, und ein anderes Mal die vergleichbaren bzw. unterschiedlichen Ideen verfolgen zu können.

Die *Vita Thaisis*[70] berichtet lediglich von einer sehr schönen Buhlerin gleichen Namens, welche die Männer wirtschaftlich zugrunde richtete:

> ... ad ultimam pervenirent paupertatem

und ihnen solch sündhafte Liebe einflößte, daß sie in Eifersucht sich gegenseitig auf ihrer Türschwelle bekämpften:

> ... et lites inter se conserentibus amatoribus suis, frequenter sanguine iuvenum puellae limen replebatur[71].

Die Legende der ägyptischen Maria, welche das gleiche Thema zum Gegenstand hat, behandelt das Sündenleben der Dirne weit ausführlicher. Maria berichtet Zosimus, der sie

[70] Vitae Patrum, Ausg. Rosweyd, S. 374.
[71] Vitae Patrum, Ausg. Rosweyd, S. 374.

während ihres Bußlebens in der Wüste entdeckt, daß sie mit zwölf Jahren schon, trotz elterlicher Ermahnungen, heimlich nach Alexandrien geflohen sei[72]. Dort verlor sie das Kleinod ihrer Jungfrauenschaft, und mit Leichtfertigkeit und Unersättlichkeit ergab sie sich 17 Jahre lang dem Laster der Unzucht:

> ... virginitatem meam in primis violauerim, et qualiter indesinenter et insatiabiliter vitio libinis subiugata iacuerim ... decem et septem annos ... in incendio iacens luxuriae[73].

Der lateinische Prosatext betont insbesondere, wie die Sünderin um des Lasters selbst willen ein solches Leben führt. Es heißt ausdrücklich, daß sie es nicht um eines Geschenkes willen tat,

> ... non propter alicuius donum virginitatem meam perdidi ...[73],

sondern um mehr Zulauf zu bekommen, bettelte sie lieber, um dem Laster desto mehr frönen zu können,

> ut amplius ad me facerem currere, gratis implens stupri mei ... mendicans enim ...[73].

Weiter berichtet die Vita, wie Maria eines Tages ein Schiff am Ufer entdeckte, dessen Pilger zum Feste der Kreuzerhöhung nach Jerusalem fuhren. Als dramatisches Moment erscheint der Dialog der Buhlerin mit den Schiffsleuten, mit denen sie erst um den Schiffslohn feilscht und schließlich ihren Körper in schamloser Weise als Sold anbietet:

> Dixit ei: Verè, frater naulum vel sumptum non habeo ... corpus enim meum in potestate habentes, pro naulo accipient ...[73],

und zu den umstehenden jungen Leuten sagt sie dreist:

> ... non enim ero vobis implacabilis[73].

Darauf nehmen sie die Dirne aufs Schiff. Die Reise nach Jerusalem benutzt Maria, um mehr denn je ihrem Laster frönen zu können. Über ihr sündhaftes Treiben werden noch keine näheren Ausführungen gemacht. Die Buhlerin selbst charakterisiert, als nunmehr Büßende, ihre Sünde in folgenden Worten:

> ... non est narrabilis, sed inenarrabilis nequissima species ...[73]

und gibt ihrer Verwunderung Ausdruck, daß weder das Meer noch die Erde solchen Unrat verschlangen; denn viele Seelen hatte sie zugrunde gerichtet. Nach der Ankunft in Jerusalem stellt Maria das sündhafte Treiben nicht ein, sondern verführt noch viele Pilger und Bürger aus der hl. Stadt[74].

Die lateinische Versbearbeitung der Thais-Legende behält im wesentlichen die Ausführungen des Prosatextes bei,

---

[72] Vitae Patrum, Ausg. Rosweyd, S. 374.
[73] Alle Zitate: Vitae Patrum, a. a. O., S. 295.
[74] Vitae Patrum, S. 295.

nur durch kleine Einzelheiten versucht sie, dem Leser die Schande der ehemaligen Buhlerin plastischer vor Augen zu führen.

So sagt Marbod, daß ein Mädchen mit Namen Thaisis in Ägypten wegen ihrer Schönheit und ihrer Verbrechen, d. h. als Dirne, bekannt war:

> Aegypto tota propter sua crimina nota[75].

Zu schändlichen Taten gab sie ihren Körper preis, den verderblichen Fallstricken des Satans lieferte sie sich aus, zu schändlichen Zwecken verkaufte sie ihre schönen Glieder. Nächte ohne Schlaf verbrachte sie, alle empfangend[76]. Das Buhlerinnengewerbe trieb sie teils aus sündhaftem Verlangen, teils aus Sucht nach Gewinn:

> Tanta sitis stupri fuit illi, tantaque lucri[77].

Sie scheute dabei weder Altersunterschiede noch Blutsverwandtschaft oder Ehebruch und machte keinen Unterschied zwischen jenen, die ihr anhingen. Durch diese Buhlerin oder Chimäre, wie Marbod Thais nennt, wurden die reichsten Edelleute zu Bettlern[78].

In ähnlicher Weise geben die Verfasser der lateinischen Versbearbeitungen der Legende Marias aus Ägypten schmückende Einzelheiten in ihren Darstellungen. Da ist zunächst Flodoards älteste Verslegende zu erwähnen. Der Kanonikus von Reims erzählt die bekannten Ereignisse bis zur Ankunft Marias in Alexandrien. Der Schilderung des Sündenlebens an diesem Ort widmet er folgende Einzelheiten. Die Unersättlichkeit der Dirne nach der Sünde vergleicht er mit dem klassischen Bild bacchantischer Furien:

> ... sordens jacui substrata libidinis armis ... insatiabilis ardor ... Debacchans furiis, et publica facta popello[79].

Wie in der Lebensbeschreibung der *Vitae Patrum* begeht sie die Sünde nicht um des Geldes, sondern um des Lasters willen. Den Dialog mit den Schiffsleuten hat Flodoard gekürzt, und der frivole Ton ist etwas gedämpft:

> Accipite, aio, viri vobiscum memet amicam, Nam faciam possim quo non ingrata videri[80].

---

[75] Marbod: Haec est Vita Sanctae Thaisidis; Migne: P. L. 173, col. 1629.
[76] Ebd.
[77] Ebd.
[78] Ebd., vgl. col. 1629 u. 1630.
[79] Flodoard: De Maria Aegyptiaca et Zosima; Migne: P. L. 135, cap. IV, col. 544.
[80] Ebd.

Über das Sündenleben auf dem Schiff macht der Kanoniku ebenfalls keine näheren Angaben; er beschränkt sich darauf es als

turpiter acta ... gestorum tam nigrorum[80]

zu bezeichnen. Es folgt wieder der Hinweis auf die Barmherzig keit Gottes, nämlich, daß weder Meer noch Erde den Unrat d. h. die Sünderin, verschlangen. Auch gibt sich Maria nich mit den Verführten des Pilgerschiffs zufrieden, sondern ver sucht, die Bürger Jerusalems in Sünden zu verstricken.

Hildebert, dessen Versbearbeitung die weitaus beste unc interessanteste in lateinischer Sprache darstellt, bringt in dei Schilderung des Weltlebens manch neues Moment. Der Bischo betont die Schamlosigkeit und den Trieb zum Laster, den Maria schon im zarten Alter von zwölf Jahren hatte:

... male contemni coepit pudor a duodenni. Extunc indecorem traxerun ossa calorem[81].

Wie in den vorhergehenden Bearbeitungen weist sie die Ermahnungen der Eltern, die sich auf Tugend und hohe Geburt — wie wir noch sehen werden — beziehen, zurück und geht nach Alexandrien. Noch ausführlicher als bisher wird in Hildeberts Text das Dirnenleben geschildert. Der Bischof dachte vielleicht an die Verkommenheit römischer Frauen, z. B. der Julia[82], als er das Bild des Lasters entwarf:

Nec satis id fuerat, quia quando vir mihi deerat, Tecta pererravi ...[83]

Das Laster, welches sich in dem Äußeren Marias kundtut, wird sogar in seinen Einzelheiten beschrieben:

Infamis cultu, vaga lumine, lubrica vultu, Visibus impostis, naturae crimen et hostis, Fractior incessus ... Clamavit gestus, mimus est furor iste molestus[84].

Eine besondere Sünde sieht der Verfasser in der Vorliebe der Dirne für unflätige Lieder, die von Verbrechen und Blutschande handeln; sodann in ihrer Freude an Späßen, Gesangspossen (*mimas modulamine*), obszönen Tänzen (*salitores exhaustos*) und ähnlichem Frevel; außerdem ergibt sie sich der Trunksucht und Völlerei[85]. Drastisch und schamlos sind die Worte, welche Maria an die Schiffsmannschaft richtet:

[80] Flodoard col. 544.
[81] Hildebert: Vita Beatae Mariae Aegyptiacae; Migne: P. L. 171, col. 1329.
[82] Julia, gest. 54 v. Chr., Gemahlin des Pompejus — wegen ihres ausschweifenden Lebens — sie trieb sich heimlich als Dirne herum — bekannt.
[83] Hildebert, a. a. O., col. 1329.
[84] Hildebert, a. a. O., col. 1329.
[85] Hildebert, a. a. O., vgl. col. 1330.

Si pretium quaeris, me pro pretio potieris ... Nil habeo melius, cape fructum muneris huius. Ex hac fortuna faciam satis omnibus una, Si de communi victus mihi provenit uni[86].

Für die Schilderung des ausschweifenden Lebens der Sünderin auf dem Pilgerschiff verwendet Hildebert stärkere Akzente als ein Vorgänger Flodoard. Es heißt zunächst, daß Maria ihre Verbrechen noch vermehrte. Während das Schiff im Meeressturm tausend Gefahren entgegensah, trieb sie ihr Gewerbe, allen gab sie sich hin. Die ehrenhaften Männer, die sich ihr widersetzten, lockte sie durch Schmeichelei in ihre Netze, und überall warf sie den Köder aus[87]" sagt der Verfasser und reizte die Männer durch Lieder, die sie abwechselnd sang[88]". Bei der Ankunft seiner Heldin in Jerusalem erzählt der Bischof, daß Maria um Pilger und Bürger herumstrich, um ihr Laster zu befriedigen[89].

Die Legendenbearbeitungen in der Vulgärsprache werden bezüglich des weltlichen Lebens ihrer Heldinnen ebenfalls neue Motive bringen.

So enthalten die Thais-Legenden im *Poème moral*, die des Henri d'Arci und diejenige aus der Legendensammlung der *Vie des (anciens) pères* folgende neue Einzelheiten.

Es ist eigentlich verwunderlich, daß der Verfasser des *Poème moral* bei seiner sonstigen Weitschweifigkeit der Schilderung des Weltlebens der Buhlerin Thais keinen größeren Raum gewährt hat. Auch wäre ihm dieses Thema insofern von dichterischem Nutzen gewesen, als der Gegensatz, hier Welt, dort Bußleben, hätte herausgearbeitet werden können. Im wesentlichen sind die betreffenden Ausführungen dieselben wie in den *Vitae Patrum* geblieben: Bürger und Edelleute lieben Thais wegen ihrer außerordentlichen Schönheit, denn im ganzen Lande gab es eine solche nicht wieder[90]. Nur die Verführungskünste der schönen Sünderin sind hier nach persönlicher Auffassung des Moralisten geschildert. Sie bestehen in der Art der vornehmen Haltung seiner Heldin und in deren Kunst, durch ein kokettes, hübsches Gesicht die Jünglinge in sich verliebt zu machen:

Trop savoit ver s'amur ses jovenenzeaz atraire Par beles contenances, par bele chiere a faire[91].

---

[86] Hildebert, a. a. O., vgl. col. 1330.
[87] Hildebert, a. a. O., vgl. col. 1330 u. 1331.
[88] Hildebert, a. a. O., vgl. col. 1330 u. 1331.
[89] Hildebert, a. a. O., vgl. col. 1331.
[90] Poème moral, Ausg. Bayot, Z. 485/86.
[91] Poème moral, vgl. Z. 481/82.

Nicht die böse Lust ist, wie in der *Vita Mariae Aegyptiacae*, der Anlaß zum Sündenleben, sondern die Liebe zum Reichtum gibt bei Thais den Ausschlag. Während der lateinische Prosatext nur berichtet, daß viele ihretwegen in Armut geraten sind, heißt es im *Poème moral* einmal ebenso[92], und zum andern wird der Erwerb dadurch erklärt, daß jeder Mann, ob Mönch oder Geistlicher, der Buhlerin willkommen ist; jeden macht sie zum Liebhaber:

... de chascun fait son drut; Ele n'eschiwe moine ... ne rendut[93].

Und wie geschickt Thais es versteht, sich des Reichtums zu bemächtigen, berichtet die Legende aus den *Vie d. a. pères*: Täglich geht sie auf das Sorgfältigste gekleidet, liebt den und dient dem, der ihr das meiste gibt, und solange er eine gefüllte Börse hat:

Et à celui qui plus donna Celui serui, celui ama, Tant qu'il ot la borse enflée[94];

denn wahre Liebe kümmert sie nicht, sondern nur die Liebe zum Gelde:

Tant dure amor comme argent dure Et d'autre amor n'a fame cure[95].

In der gleichen Art charakterisiert H. d'Arci Thais, wenn er sie als Buhlerin von hohem Preis bezeichnet:

Qui conie estoit a tuz e fu de chire pris[96].

Hier wie im lateinischen Prosatext verkaufen viele für sie ihre Habe und geraten in größte Armut[97]. Die altitalienische Prosalegende resümiert, wie Jacobus a Voragine, das Weltleben der Thais in einem Satz:

Segondo ch'è scrito en la vita de li santi padri, Tayse fo una femena mundana e fo de tanta belleça che multi par ella se destruso, chi devenne a gran povertae, et anchora par la gran çilosia chi'ii avea ensembre per ella molte tençone ne seguia, e spesse volte, çuffe e ferite[98].

Damit ist das Weltleben der Thais in den vulgärsprachlichen Texten erschöpfend behandelt.

Die Bearbeitungen der Legende von Maria Aegyptiaca bringen das Sündenleben der Buhlerin, wie diejenigen der lateinischen Sprache, in ausführlicherer Form.

Da möchte ich zuerst Adgar erwähnen, welcher schon zu Beginn seiner Schilderung des Weltlebens seine fromme Absicht

[92] Poème moral, vgl. Z. 489, zit. Z. 490/91.
[93] Poème moral, vgl. Z. 489, zit. Z. 490/91.
[94] Vie d. a. p.: Ausg. Nau, a. a. O., S. 69.
[95] Vie d. a. p.: Ausg. Nau, a. a. O., S. 69.
[96] H. d'Arci: Ausg. Meyer: Not. et Extr., Bd. 35, P. 1, S. 147, Z. 2.
[97] H. d'Arci, a. a. O., vgl. Z. 5/6.
[98] Friedmann: Altitalienische Heiligenlegenden, S. 2.

bekundet, indem er nämlich die Buhlerin Maria als Törichte, in Sünden Verstrickte bezeichnet:

Cum primes ert fole e chaitiue,

und von ihr sagt:

Töricht war sie, Torheit waren ihre Gedanken, und mit Torheit vergeudete sie ihre Zeit[99].

(Adgar dachte wohl dabei an einen Vergleich mit den törichten Jungfrauen des Evangeliums.)

Ihr Buhlerinnengewerbe treibt die ägyptische Maria nicht, um wie Thais damit Reichtümer zu erlangen, sondern um ihre törichte, d. h. sündhafte Begierde zu erfüllen:

Tuz receut e nient pur aueir, Mais pur emplir sun fol uoleir[100].

Adgar bewahrt also hierin die lateinische Tradition aus den *Vitae Patrum*, in denen die Dirne, wie wir eingangs sahen, ihren Lebensunterhalt durch Spinnen verdiente. Eine kleine Anspielung erlaubt sich Adgar in bezug auf die geizigen Männer, die, nur um ihr Geld zu schonen, ihr nicht anhangen wollten:

Plusur ne se uoleient aerdre Pur lur aueir, ke quidount perdre En suillus delit de luxurie[101].

In der Wahl ihrer Liebhaber ist seine Heldin wie Thais aus der Vita Marbods weder wählerisch noch skrupulös; sie liebt alle gleich, ob es nun Bösewichter, Große oder Tapfere sind:

Mais Marie receut trestuz, Les auers, les larges, les pruz. Tuz ama uëlinement[102].

Dabei verschont sie sogar Verwandte nicht und empfängt alle, die zu ihr kommen:

Vnkes de parent ne s'estint, Tuiz acuilli, u qu'ele uint[103].

Auf den Dialog mit den Schiffsleuten verzichtet Adgar ebenso wie auf die Schilderung des Sündenlebens während der Reise nach Jerusalem. Es heißt zum Abschluß des Weltlebens, daß die Buhlerin in der Heiligen Stadt dasselbe Spiel zu treiben begann, zu regieren, wie der Verfasser sagt:

Cum iloec prist a empeirier[104].

Die ausführlichste Schilderung des Weltlebens der ägyptischen Maria in der Volkssprache bringt die von Baker veröffentlichte kritische Ausgabe der anonymen anglonorman-

[99] Adgar: Marienlegenden, Ausg. Neuhaus, S. 194, Z. 5 u. 6/7.
[100] Adgar, Z. 9/10.
[101] Adgar, Z. 11—13.
[102] Adgar, Z. 17—19, vgl. Marbod, col. 1629, s. S. 21.
[103] Adgar, Z. 21/22.
[104] Adgar, Z. 26/27.

nischen Verslegende. Im Prolog motiviert der Dichter den sündhaften Lebenswandel Marias durch schlechte Erziehung,

mais malement fu enseignie[105],

oder besser gesagt, Maria wurde schlecht beraten und beeinflußt; denn der Verfasser verwendet ziemlich viele Mühe auf die Schilderungen der elterlichen Ermahnungen. Weiterhin führt der Anglonormanne aus, daß Maria, wie ihre Namensschwester aus der Versdichtung Hildeberts, schon in ihrer Kindheit leichtsinnig war, Ehre und Scham verlor und so in die Sünde *luxuria* verstrickt war, daß sie sich um andere Dinge keine Sorge machte. Allen Männern gab sie sich hin, ja der Verfasser glaubt, daß es in damaliger Zeit (in diesem Leben) keine Frau gab, die eine größere Dirne war:

n'espoir que fust en ceste vie / femme de plus grant legerie[106].

Die Ermahnungen der Eltern werden, wie ich oben bemerkte, mit ziemlicher Ausführlichkeit geschildert: Maria kümmerte sich nicht um ihre guten Eltern, die aus Gram über sie beinahe gestorben wären, und um deren Züchtigungen gab sie so wenig wie um einen Heller:

ele nes prisoit un denier[107].

Die Mutter versucht mit vieler Liebe ihre Tochter durch Hinweis auf den Kummer des Vaters und ihre eigene Betrübnis in rechte Bahnen zurückzuleiten. Sie verweist Maria auf die Ratschläge des Vaters, den elterlichen Tadel überhaupt, und bittet die Tochter, von der Unzucht abzulassen. Einen diplomatischen Einwand stellt das Versprechen der Mutter, ihr einen reichen Mann geben zu wollen — genau wie im Volkslied von der faulen Spinnerin —, dar:

quant ćest mestier aras gerpi, / nos te donrons rice mari[108].

(Die Ermahnungen enthalten außerdem einen Hinweis auf die hohe Abstammung, wie wir später noch sehen werden.) Doch die Vorhaltungen sind nutzlos, Maria hört nicht einmal dabei zu, und sobald sie das zwölfte Jahr erreicht hat, entflieht sie heimlich wie ein Dieb *come lere* in ein anderes Land, um ihrem Willen, ihrer Begierde freien Lauf zu lassen:

por parfaire se volonté[109].

[105] Texte critique, Ausg. Baker, Rev. d. l. r., Z. 62.
[106] Texte critique, vgl. Z. 63—66, 72, zit. Z. 73/74.
[107] Texte critique, Z. 78.
[108] Texte critique, Z. 87/88.
[109] Texte critique, Z. 105.

Sie kommt, wie bekannt, nach Alexandrien, nimmt dort Wohnung und lebt als Dirne,

hier bot sie ihren Körper feil — iluec a fait son cors venal[110]

heißt es wörtlich. Dieses Sündenleben führt Maria, wie wir bis jetzt in sämtlichen Texten sahen, auch hier nicht um des Geldes, sondern um der Sünde willen. Der Anglonormanne scheut auch nicht (vgl. Hildebert) davor zurück, dieses Lasterleben bis ins einzelne hinein zu schildern. Er berichtet, daß die in Sünden Verstrickte Tag und Nacht diesem Vergnügen ergeben ist:

a sen delit est ententive / de jor et de nuit la caitive[111].

Ihre ganze Sorge galt dem Essen, Trinken und dem Laster. Sobald sie sich vom Nachtmahl erhob, ergab sie sich dem Vergnügen mit jungen Männern, und so sehr liebte sie das Spiel mit ihnen, daß sie ans Schlafen überhaupt nicht dachte:

tant par amoit a iax bordir / n'entendoit gaires au dormir[112].

Ein neuer Zug, der in allen lateinischen Texten der Legende fehlt und sehr wahrscheinlich durch Vermischung mit einer Begebenheit der Thais-Legende zustande kam, tritt uns in den Kämpfen, die sich auf der Türschwelle der Dirne unter ihren eifersüchtigen Liebhabern abspielen, hinzu[113]. (Auf die Einführung dieses Motives werde ich später noch zurückkommen. Hier soll es nur erwähnt werden, um das Bild des Lasterlebens zu vervollständigen; denn es enthüllt eine neue Schattenseite im Leben und Charakter der Buhlerin.) Sie kennt nicht einmal ein allgemein menschliches Gefühl des Mitleids; denn wenn einer ihrer Freunde starb, erzählt der Dichter, so hatte sie dafür 10 andere lebende. Mit dieser Übertreibung beabsichtigte der Verfasser den Grad der Verworfenheit Marias auszudrücken:

se uns moroit de ses amis / ele en avoit quarante vis[114].

Wenn sie zwei ihrer Freunde tot gesehen hätte, so hätte sie hinterher nicht einmal darüber gelacht:

... quant ele en veoit dous oćis / ja plus tard n'en fesist un ris[115].

Auch kümmerte sie sich nicht um ihre verwundeten Liebhaber, niemals besuchte sie diese Kranken; denn sie zog es vor, mit den Gesunden ihr Spiel zu treiben:

plus amoit o les sains joer / que les malades visiter[116].

---

[110] Texte critique, Z. 116.
[111] Texte critique, Z. 125/26.
[112] Texte critique, vgl. Z. 127—130, zit. Z. 131/32.
[113] Baker stellt lediglich das Fehlen der Episode fest, ohne eine Erklärung dafür zu wissen, a. a. O., S. 291.
[114] Texte critique, Z. 143/44.
[115] Texte critique, Z. 145/46. [116] Texte critique, Z. 149/50.

Dieses Sündenleben führt Maria bekanntlich 17 Jahre lang. Sie erobert sich die Stadt, und sogar die Umgegend gerät durch sie ins Verderben. Der zweite Abschnitt des Weltlebens, die Reise nach Jerusalem, ist von dem anglonormannischen Dichter um einige neue Ideen in ziemlich lebhafter Ausführung bereichert worden. Er betont insbesondere die Verwegenheit der Dirne, welche keine Ehrfurcht vor den Pilgern kennt, ja, bei deren Anblick in Lachen ausbricht:

> mais quant les aperćut Marie / ne puet muer que ne s'en rie[117].

Mit List und Lüge verschafft sie sich Eintritt zum Pilgerschiff[118]. Nachdem sie bei einem ehrbaren Manne kein Gehör gefunden hat, obgleich sie in der bekannten schamlosen Art ihren Körper als Schiffslohn feilbietet[119], wendet sie sich an andere Pilger, bei denen sie Demut und Frömmigkeit heuchelt und die sie im Namen Gottes bittet, ihr Barmherzigkeit zu erweisen:

> Dex vos amaaint a bone fin, / e vos doints tele volenté / que vos me faćies carité[120].

Sie lügt weiter, sie sei eine arme Frau; in Ägypten geboren, habe sie in diesem Lande weder Freunde noch Verwandte. Es gehe ihr sehr schlecht; weder Gold noch Silber habe sie bei sich, und alle möchten ihren „Reichtum" sehen. Außerdem versucht sie den Pilgern klarzumachen, wieviel ihr an deren frommer Gesellschaft gelegen sei. Sie ist bereit, ihnen zu dienen, wenn sie die in Sünden Verstrickte auf ihrem Schiff mit nach Jerusalem nehmen wollen, damit sie nicht zu spät zum Heil „ans Ufer" gelange[121]. Sehr gut hat der Dichter die folgenden Verse herausgearbeitet, in deren Verlauf die Sünderin, sobald sie aufs Schiff gelangt ist, ihre wahre Natur offenbart. Hierbei scheut er sich keineswegs, die Einzelheiten ihrer Verführungskünste zu beschreiben: Während der ganzen Nacht kommt keiner der Pilger zum Schlafen, denn Maria verwehrt es ihnen. Außer den Künsten des *tastoner*, *acoler* und *baisier*[122] hebt der Verfasser ihre Gabe, die Männer durch schmeichelnde Lobrede

[117] Texte critique, Z. 235/36.

[118] Diese Unsitte, daß sich Dirnen Pilgerschiffen und Kreuzzugsteilnehmern näherten, ja sich in die Zelte der Jerusalempilger schlichen, die Insassen verführten und in ihrer Beutegier die Pilger ausraubten, berichtet Jacques de Vitry als allgemeine Unsitte seiner Zeit (Ms. 17 509, fol. 141, 420; zit. bei L. d. l. Marche: La chaire française au moyen âge, Paris 1886, S. 449).

[119] Texte critique, vgl. Z. 255/56.

[120] Texte critique, vgl. Z. 239—253.

[121] Texte critique, vgl. Z. 276—290.

[122] Texte critique, vgl. Z. 301—304.

sich gefügig zu machen, hervor. Deshalb erlagen ihr alle; weder der Jüngling noch der alte Ehemann waren imstande, ihr Widerstand zu leisten:

onc n'i ot un tant desdeignous, / fust jovenciax ou viex espous / qui onc peust prendre respit[123].

Die Frivolität Marias offenbart sich, wie wir schon in den vorhergehenden Texten sahen, bei einem großen Gewitter und Sturm, die sich zur Nachtzeit erheben. Hier empfindet die Dirne nicht nur keine Furcht wegen ihrer Sünden, sondern sie spendet sogar den Furchtsamen Trost:

tos les paürox confortoit,

und obendrein fordert sie sie zu sündhaftem Spiel heraus:

e a joer les envioit[124].

Ja, der Anglonormanne kennt keine Grenzen, legt sich keinen Zwang in der Schilderung ihres unzüchtigen Treibens auf, wenn er die vom Teufel Besessene die ganze Nacht im Hemd herumlaufen und an alle Betten gehen läßt, um mit denjenigen ihr Vergnügen zu haben, die ihr zu Willen sind:

car tant l'avoit diaule esprise / tote nuit ert en se cemise, / por parfaire a tos ses delis aloit le nuit par tos les lis[125].

Auch hier gibt der Dichter in drastischer Art seiner Verwunderung über eine einzige Frau, die eine solche Menge ertragen konnte, Ausdruck. Daraus zieht er den einzig möglichen Schluß, daß sie solches nur mit Hilfe des Teufels fertigbringen konnte[126].

Auch das Bild vom sündhaften Treiben in Jerusalem hat der Dichter mit kräftigen, lebhaften Farben entworfen. Als Maria nach der Landung des Pilgerschiffes eine kurze Weile unter Seufzen und Weinen unschlüssig am Ufer gestanden hat, kommt ihr der Gedanke, in der fremden Stadt wiederum ihr schmutziges Gewerbe auszuüben: „denn noch nicht hat sie den Mut, ihre Gesinnung zu ändern", wie der Verfasser, entweder um seine fromme Einstellung oder der Frivolität der Sünderin größeren Nachdruck zu verleihen, oder schon als Hinweis auf das Bekehrungskapitel, sagt:

o fera iluec sem mestier, / n'a coraige de li cangier[127].

Diese Behauptung wird durch folgenden Ruf, der an den Leser ergeht, unterstützt; denn der Dichter bittet um weiteres Gehör für die Beklagenswerte:

oies de la malëurée, / onc ne se targa de pecier[128].

---

[123] Texte critique, vgl. Z. 307—309.
[124] Texte critique, Z. 319/20.
[125] Texte critique, Z. 321—324.
[126] Texte critique, Z. 327—330.
[127] Texte critique, Z. 343/44.

Der spanische Text, der, außer fehlenden Stellen, eine fast genaue Übersetzung des vorausgehenden Textes ist, bietet im wesentlichen nichts Neues mehr in bezug auf das Weltleben der ägyptischen Maria. Deshalb werden lediglich die unterschiedlichen Züge Erwähnung finden.

Der Spanier sieht in dem Sündenleben fast einzig einen Schandfleck, den Maria ihrer hohen Geburt bereitet. Dies bezeugen deutlich die Ermahnungen der Mutter, der Zorn des Vaters und das Urteil der Bürger Alexandriens, welche aus eben diesem Grunde das Dirnenleben beklagen. (In einem speziellen Kapitel wird noch hiervon des näheren die Rede sein.) Im Gegensatz zu allen vorausgehenden Texten, in denen das Laster die treibende Kraft zum Sündenleben ist, spricht der Spanier davon, daß Maria wie ihre gleichgesinnte Schwester Thais auf materiellen Vorteil sieht. Deshalb nimmt sie jeden, der ihr etwas schenkt:

A ninguno non sso querie vedar, / sol que aya algo quel dar[129].

Ein vollkommen neuer Zug, der wohl die Sitten damaliger spanischer Kurtisanen widerspiegelt, offenbart sich in folgender Episode. Als Maria nämlich in Alexandrien ankommt, wird sie von den Dirnen der Stadt in allen Ehren empfangen:

Las meretrices, quando la vieron / De buena miente la reçibieron; A gran honor la reçibieron[130].

Ebenso schien es Sitte, nach den Herren der Stadt zu schicken, um sie zu sich einzuladen:

Los fiios de los burzeses mando llamar / que la viniessen mirar[131].

Der von Casini veröffentlichte franco-venetianische Text, die *Leggenda di S. M. E.*, beruht auch im wesentlichen auf der anglonormannischen Legende. Wir werden hier wie im spanischten Text nicht viel Neues in bezug auf das Weltleben zu erwarten haben. Die Legende ist unvollständig; d. h. sie beginnt erst bei den Ermahnungen der Eltern. Diese Vorhaltungen sind im altitalienischen Text mit ganz besonderer Sorgfalt ausgeführt worden. Aus ihnen spricht ein sehr menschlicher, fast zu weicher, zärtlicher Ton. Wie im französischen und spanischen Text wird die Schande offenbar, die der hohen Abstammung durch das Leben der dirnenhaften Tochter zugefügt wird. (Die näheren Ausführungen bleiben einem speziellen

[128] Texte critique, Z. 346/47.
[129] La Vida de Santa Maria Egipciaqua, Ausg. Foùlché-Delbosc 1907, Z. 129/30.
[130] Vida, a. a. O., Z. 151 ff.
[131] Vida, a. a. O., Z. 155/56.

Kapitel überlassen.) Die Trauer der Eltern sowie die Liebe zu ihrer Tochter kommt in Bitten und Tränen zum Ausdruck:

> Intrambi du ge stan denançi Et menan dol susspirj e piangy, Ça la commençan de preghar[132].

Der Vater findet für seine Vorhaltungen folgenden herzlichen Ton:

> Figlola mea, or me intende, Ponçate lo cor e si jnprende Queste parolle ...[133],

und währenddessen entströmen Tränen des Mitleids seinen Augen. Die Mutter überbietet den Vater noch an Liebe, Güte und Zärtlichkeit. Als Maria auf die Ermahnungen nichts erwidert, ja sogar auf die Worte des Vaters hin weglaufen will, nimmt die Mutter sie bei der Hand, redet ihr gut zu und versucht, dem Kind die Worte des Vaters verständlich zu machen:

> Figlola, e so ben, Ch l e rea cossa chi te ten; Ch el no ue piaxe ni ue abellisse Ch el pare uostro ue admonissa ...[134].

Sie hält der Tochter ihre mütterlichen Sorgen, welche sie mit der Erziehung gehabt hat, vor, dann den Kummer und Schmerz ihres mütterlichen Herzens, ihre Trauer um das mißratene Kind. Während ihrer Ermahnungen spart die rührend besorgte Mutter nicht mit Tränen, Umarmungen und Küssen[135]. Mit dem nochmaligen Hinweis auf die hohe Abstammung und dem gleichen Versprechen wie im französischen Text, nämlich der Tochter, wenn sie sich bessere, einen reichen Mann geben zu wollen, beschließt der Italiener das Kapitel. Die franco-venetianische Legende stellt also einen gewissen Höhepunkt in der Ausarbeitung des elterlichen Ermahnungsmotives dar.

Von dem Weltleben wird folgendes berichtet. Der Dichter führt aus, wie Maria schon im zartesten Alter von nicht sechs Jahren so verworfen war, wie ihre zwölfjährigen Schwestern der anderen Texte. Schon so früh, erzählt Maria dem Zosimus, erkannte sie ihre Schönheit, betrachtete sich im Spiegel und schmückte sich mit den verschiedensten Stoffen. Auch beschäftigte sie sich schon in Gedanken mit dem Laster, welchem sie später frönte:

> Ancha no aueua sexe agni Che m aronçaua in cercho li pagni Et mirauame la persona Et me teneua molto bona, ... Et si parlaua uoluntera Per le soçe peccae mee Pur de mateçe et de folie[136].

---

[132] Leggenda di S. M. E., Ausg. Casini, Z. 9 ff.
[133] Leggenda, a. a. O., Z. 15—17.
[134] Leggenda, a. a. O., Z. 45 ff.
[135] Leggenda, a. a. O., vgl. Z. 79 ff.
[136] Leggenda, a. a. O., Z. 1023—1026 und 1028—1030.

Wahrscheinlich waren dieses auch die Ausführungen der anfänglichen Verse, die verlorengegangen sind; denn Maria gibt in der Erzählung ihrer Vita, welche sie Zosimus mitteilt, sämtliche vorhergehenden Ausführungen der Legende einschließlich dieser Verse wieder.

In der Schilderung des Weltlebens fährt der Dichter mit der Flucht aus dem Elternhause nach Alexandrien fort. Dort lebt Maria, wie es der französische Text berichtet. Der Italiener fügt lediglich noch hinzu, daß Maria in dieser Stadt die größte aller Dirnen war:

In tuta la citae non era Vna piu forte bordelera[137].

Es folgt die Reise nach Jerusalem. Dabei versucht die Dirne in der bekannten Art auf das Schiff zu kommen. Für die Schilderung des Sündenlebens auf dem Schiff hat der Verfasser nicht so drastische Worte verwandt wie der französische bzw. spanische Dichter. Hierfür scheint der Italiener einer unbekannten lateinischen Vorlage gefolgt zu sein, wie der wörtliche Hinweis auf die Quelle bestätigt: *Si como in scripto fi trouao*[138]. Es heißt ohne nähere Einzelheiten nur, wie alle, vom Jüngsten bis zum Ältesten, der Rudermeister so gut wie der Seemann, ohne Ausnahme sich mit ihr vergingen:

Tam fin dal picenin al maior Ni comito ni marinar Chi se poesse si guardar ... Chi no caçesse in quel peccao[139].

Kehren wir nach Frankreich zurück und betrachten die Ausführungen des Trouver Rustebeuf. Ich möchte nochmals daran erinnern, daß diese Legendenbearbeitung auf der bekannten anglonormannischen Vorlage (*Texte critique*) und einer unbekannten lateinischen Vorlage insbesondere beruht, wie die speziellen Ausführungen beweisen werden[140].

Rustebeuf versteht es, das Weltleben der ägyptischen Heiligen durch verschiedene belebende Einzelheiten so interessant zu machen, daß es plastische Formen anzunehmen scheint. Somit ist seine Verslegende, obschon sie auf dem anglonormannischen Text beruht, diesem an dichterischem Wert gleichzusetzen. Zunächst entwirft der Trouver ein Bild von der Schönheit der zwölfjährigen Maria und rühmt sie wegen ihrer Eigenschaften:

Plesant de cors, gente de vis[141].

---

[137] Leggenda, a. a. O., Z. 1068/69.
[138] Leggenda, a. a. O., Z. 394.
[139] Leggenda, a. a. O., Z. 391—393 und 395.
[140] Baker nimmt in der Hauptsache den von ihm veröffentlichten Text als Vorlage an, a. a. O., S. 59.
[141] Kreßner, A.: Rustebeufs Gedichte, Wolfenbüttel 1885, S. 223/51, Z. 33.

Nachdem Rustebeuf der Schönheit des Körpers die Häßlichkeit der Seele gegenübergestellt hat, lenkt er zum Sündenregister der ehemaligen Buhlerin über. So hören wir anschließend des Dichters Klagen über das sündenbeladene häßliche Herz, welches so wankelmütig ist, daß es sich auf einige Worte hin sogleich ändert:

Mes li cuers fu et vains et voles Et chanjoit a pou de paroles[142].

Im Anklang an die Legende Adgars, der die Sünderin als *fole* bezeichnet[143], sagt Rustebeuf, daß Maria ihre Heimat mit Alexandrien vertauschte, um dort ein Leben in Torheit zu verbringen:

Por sa vie en fol us despandre[144].

Einzelheiten ihres Sündenlebens, welche dem Inhalte nach aus dem anglonormannischen Text bekannt sind, werden hier als drei Hauptsünden aufgezählt, wohl um bei der Schilderung des Weltlebens den Leser nicht über die fromme Absicht des Verfassers im Zweifel zu lassen:

De trois manieres de pechiez I fu li siens cors entechiez[145].

Diese bestehen, wie bekannt, in der Liebe zum Wein, der Sünde *luxoria*, worin sie weder Grenze noch Maß kennt, und im Spiel, Tanz und Festabenden (?):

En jeus, en boles[146] et en veilles.

Die Dirnenhaftigkeit Marias entspringt nicht der Liebe zur Sünde, sondern derjenigen zu Kleidern und Geld: *robes, deniers.*

---

[142] Rustebeuf, Z. 37/38.
[143] Vgl. S. 25, Anm. 99.
[144] Rustebeuf, Z. 41.
[145] Rustebeuf, Z. 43/44.
[146] Rustebeuf, Z. 49. Über die Art des Tanzes, die großes Mißfallen in den Augen des Klerus erregte, berichtet Jacques de Vitry, Ms. lat. 17 509, fol. 146 (zit. bei L. de la Marche, a. a. O., S. 442), daß er aus einfachen Ronden, einer Kette von Männern und Frauen, die sich die Hand gaben, bestand. Ein Mann oder eine Frau stimmte dabei die Verse an. Der Tanz fand oft vor der Kirche und sogar auf dem Friedhof statt. Er wurde von der sog. *mairesse* angeführt, wie Etienne de Bourbon († 1261) berichtet: Ms. 15 970, fol. 51 516 (zit. bei L. de la Marche, a. a. O., S. 448). Diese Art des Tanzes geht aus obigem Text auch hervor, wo es heißt, daß die Büßerin Maria kein Talent mehr gehabt habe, Tänze anzuführen: Lors n'ot talent de mener baules (Z. 448). Daß man dieses Vergnügen als Sünde ansah, beweisen wiederum die Anklagen der Prediger dieser Zeit. So sagt Jacques de Vitry, a. a. O., fol. 146: Chorea enim circulus est cuius centrum est diabolus, et omnes vergunt in sinistrum, auf fol. 147 erklärt er den Tanz für eine schlimmere Sünde als die des Arbeitens am Sonntag, und E. de Bourbon ist der Ansicht, daß man dadurch gegen die 7 Sakramente sündige, denn die jungen Mädchen äfften mit dem Tanz die Prozessionen der Priester nach, Ms. lat. 15 970, fol. 515, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 447.

Hier macht Rustebeuf gleich dem spanischen Dichter eine Ausnahme in der Motivierung, denn alle anderen Texte bezeichneten die böse Begierde als ausschlaggebend.

Durch den treffenden Vergleich irdischer Tugend, wie z. B. menschliches Streben nach Beruf, Tapferkeit oder Besitz, mit den Zielen einer Dirne bringt der Dichter nicht nur eine neue, sondern auch charakteristische Note in die Schilderung des Sündenlebens. In seinen Ausführungen sagt er: „An Stelle des Gelderwerbs, oder besser gesagt, des Strebens nach Beruf oder Besitz, hielt Maria ein Bordell:

Por gaaing tenoit bordelage[147].

Der Tapferkeit, also Ehrenhaftigkeit, zog sie ein Leben in der Schande vor:

... por proesce tel outrage[148],

und ihre Schätze, besser wohl ihr innerer Wert bestanden aus bösen Werken:

Ses tresors estoit de mal fere[149].

Und auf welche Art sie dieses Ziel, nämlich die irdischen Tugenden zum Bösen zu wenden, erreicht, verschweigt Rustebeuf auch nicht. So wie Thais nach der Legendenbearbeitung aus den *Vie d. a. pères*[150] es verstand, durch luxuriöse Eleganz und Reichtum mehr Zulauf zu bekommen, so auch Maria aus Ägypten:

Se fesoit riche et comble et plaine[151].

Dabei verschmähte sie wie ihre Vorgängerin aus den Dichtungen Adgars und wie Thais aus derjenigen Marbods[152] weder Vetter noch Bruder, noch wies sie Sohn oder Vater zurück:

N'i gardoit ne cosin ne frere Ne refusoit ne fil ne pere[153].

Sehr lebhaft hat Rustebeuf die Verhandlungen Marias mit dem Seemann, der hier als *preudom* (Z. 115) auftritt, gestaltet. Sie bestehen, wie in den vorhergehenden Texten, aus einem lebhaften Dialog, der jedoch, ähnlich dem italienischen Text, frei von Derbheiten und Obszönitäten ist. So fragt Maria den See-

[147] Rustebeuf, Z. 57.
[148] Rustebeuf, Z. 58.
[149] Rustebeuf, Z. 59.
[150] Vgl. S. 24 Anm. 94.
[151] Rustebeuf, Z. 61.
[152] S. die Ausführungen S. 21, Anm. 78.
[153] Rustebeuf, Z. 63/64.

mann nach dem Ziel der Reise und gibt auf die Auskunft die listige Antwort, das gleiche Ziel zu haben:

Veritez est que je propose A aler la ou vos irez[154].

Sehr lebendig ist die Stelle, an der der Angeredete wissen möchte, ob Maria das Reisegeld bereit habe. Er fragt nicht direkt, sondern erzählt, daß sein Meister jedem die Türe weist, der es nicht bereit hält:

Mes vos oez (ihn) dire a la gent: A l'uiz, a l'uiz qui n'a d'argent[155].

Darauf entgegnet Maria über keine anderen Reichtümer als über ihren Körper zu verfügen. Bezüglich des Sündenlebens während der Seereise berichtet Rustebeuf, daß es auf dem Schiff keinen Einzigen „von einer Mutter geborenen" (*nez de mere*, Z. 134) gab, der nicht wenigstens von ihr versucht wurde, weil er ihr nicht zu Willen war. Unzucht, Ehebruch und noch Schlimmeres, vor dem der Dichter sich wie Flodoard scheut, nähere Ausführungen zu machen, trieb die Buhlerin dort[156]. Auch hier halten weder Gewitter noch Sturm Maria von ihrem sündigen Treiben zurück. Fortlaufend erzählt der Trouver, gleich dem französischen Dichter, daß Maria nicht nur die Jünglinge verführte, sondern gleichzeitig alte und junge, sogar keusche Männer, die sie so lange in Versuchung führte, bis sie ihr zu Willen waren[157]. Die weitere Schilderung, nämlich die des Weltlebens in Jerusalem, ist lebhaft, fast amüsant zu nennen. Als nämlich die Pilger in der Stadt ihrer Verheißung angekommen sind, veranstalten sie zur Nachtzeit ein großes Freudenfest. Maria, da sie davon erfuhr, war gleich dabei, wo es Spiel und andere amüsante Kurzweil gab:

Mes cele ou tant ot de deduit, De jeu et de joliveté . . .[158].

Und scherzhaft bemerkt der Dichter, daß Maria damals noch nicht wie eine Einsiedlerin ausgesehen habe; denn überall hält sie Umschau, „schnüffelt herum", wie es wörtlich heißt, um solche aufzuspüren, die töricht, d. h. zur Sünde bereit sind:

Partot regarde, partot muse Por conoistre liquel sont fol[159].

In folgender Bemerkung haben wir entweder einen netten Scherz des Jongleurs vor uns, oder dieser spielt auf eine Sitte der damaligen Dirnen des 13. Jahrhunderts an. Der Dichter

[154] Rustebeuf, Z. 96/97.
[155] Rustebeuf, Z. 103/04.
[156] Rustebeuf, vgl. Z. 134—139, vgl. Flodoard, S. 22, Anm. 80.
[157] Rustebeuf, vgl. Z. 140—148, u. die altspan. Vida, Z. 377—382.
[158] Rustebeuf, Z. 164/65.
[159] Rustebeuf, Z. 168/69.

sagt nämlich, er glaube, Maria hätte sich keine Glocke um den Hals zu hängen brauchen; denn man sah ihr gleich die Torheit (Sünde) an:

Ne li covient sonete a col, Bien fist samblant qu'ele estoit fole[160].

Hierzu möchte ich bemerken, daß die Kurtisanen, die *baudes* oder *folles filles*, wie sie genannt wurden, noch nicht mit dem Pomp und Staat umgeben waren wie die französischen späterer Zeiten. Die Dirnen trieben sich meist auf Turnieren oder Jahrmärkten herum: « Les tournois et les foires étaient cependant infestés par les prostituées[161]. » In Paris jedoch schien sich die Dirne mehr als sonstwo frei und elegant zu bewegen, wie aus einer Magdalenenpredigt um das Jahr 1261, also ungefähr zu der Zeit, in der Rustebeuf wahrscheinlich seine Legende verfaßte, geschlossen werden kann. Hier hören wir ähnliche Töne herausklingen, wie sie der Trouver in bezug auf die ägyptische Buhlerin gewählt hat: «...le col tout estendut, les cornes levées...» schien sie bei ihrem Einherstolzieren jedem sagen zu wollen: «Vés me ci; vés me ci, qui a mestier de un tel cors[162].» Denn Rustebeuf sagt ebenfalls, daß Kleider und Aussehen zur Genüge das sündhafte Vorhaben verraten, Maria zur Dirne stempeln[163]. Des weiteren berichtet er über ihr sündhaftes Treiben in der Heiligen Stadt, sie habe an den Sünden, die sie vorher begangen, noch nicht genug gehabt. Hier begeht sie nun eine Sünde, die in den Augen Rustebeufs als Frevel erscheint; sie macht nicht einmal Halt vor der Kirche, auf deren Vorplatz sie den Jünglingen auflauert und ihnen bis zur Kirchtüre folgt, als ob Teufel sie dazu antrieben:

Quar du pis fist qu'ele savoit A l'eglise s'aloit monstrer ... Si com ses anemis la porte[164].

Erst am Tage der Kreuzerhöhung stellt sie ihr buhlerisches Treiben ein und begibt sich zur Kirche. Hiermit schließen die Ausführungen über das Weltleben.

Mit der italienischen Bearbeitung des Mailänders Bonvesin da Riva wenden wir uns einer Zeit zu[165], in der die Legende schon an ihrer dominierenden Stellung Einbuße erlitten hat,

---

[160] Rustebeuf, Z. 171/72.

[161] Vgl. die Ausführung bei L. da la Marche, a. a. O., S. 449.

[162] L. de la Marche, zit. aus: Ms. lat. 16 498: Sermon sur la Madeleine, ca. 1261.

[163] Vgl. S. 34, Anm. 151, und die Ausführungen Hildeberts, S. 22, Anm. 84; Rustebeuf, Z. 171—174.

[164] Rustebeuf, Z. 178/79 u. 182.

[165] S. die Ausführungen S. 18.

wie wir am ehesten durch einen Vergleich dieser Legendenbearbeitung mit derjenigen in franco-venetianischem Dialekt aus dem 13. Jahrhundert ersehen können. Die Legende der ägyptischen Maria dient dem Mailänder lediglich zur Gestaltung eines seiner Marienmirakel. Wir werden also deshalb bezüglich des Weltlebens nichts Ausführliches, viel weniger noch Neues zu erwarten haben. In der Tat beschränkt sich Bonvesin auch darauf, die betreffenden Ausführungen kurz nach seiner lateinischen Vorlage, der Übersetzung des Paulus Diaconus, zu reproduzieren. Ohne die Ermahnungen der Eltern zu berücksichtigen, erwähnt Bonvesin, wie Maria mit zwölf Jahren das Vaterhaus verläßt und nach Alexandria geht:

passai li dodhex anni, ella se partì da illò[166].

Ihr Sündenleben in Alexandrien resümiert der Verfasser folgendermaßen:

Stagando la fantineta in quella grand citae, / lo corpo mete abandon per soa malvasitae. / fagia è meltrix parese in grand dexhonestae. / dexsete anni stete meltrix in grand laxivitae[167].

Den Dialog mit den Schiffsleuten hat Bonvesin sogar weggelassen und folgende Tatsache berichtet:

consego ella intra in nave, e vol d'oltra passar. / per pagamento dra nave lo corpo so prese a dar[168].

Für die kurze Schilderung, die der Dichter von dem Sündenleben auf dem Schiff entwirft, hat er wahrscheinlich das Gedicht Hildeberts vor Augen gehabt, denn er erwähnt, wie Maria durch Lobreden die Männer verführt und sich allen hingibt:

Maria è tuta dadha a mal di et a mal far ... con soe losenghe li volze; tugi i ha fagio adoltrar[169].

In Jerusalem treibt die Dirne dasselbe Spiel. Die nächsten Zeilen erinnern eher an den spanischen und anglonormannischen Text als an die lateinische Vorlage:

Ella demanda i homini, i atanta e li imboldisce / multi fa peccar consego, molte anime pervertisce ... ella no se vè mai sana, ni dal peccao se partisce[170].

Das Sündenleben wird wie in allen lateinischen Texten durch die Liebe zum Laster motiviert[171].

---

[166] Bonvesin: De Maria Aegyptiaca, Monatsber. d. kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1850, S. 485—489, Z. 283.
[167] Bonvesin, Z. 285—288.
[168] Bonvesin, Z. 291/92.
[169] Bonvesin, Z. 293—296. Vgl. Hildebert, S. 23, Anm. 87.
[170] Bonvesin, Z. 301/02 u. 304 Vgl. asp. Vida, Z. 155/56 u. 417 ff.; Texte critique, Z. 346 ff.
[171] Bonvesin, Z. 303.

In noch weit mehr gekürzter Form resümiert der Verfass der altitalienischen Prosalegende das Weltleben der Sünderi

> in etae de dodexe agni, eio sì me partí dal me padre e da la mia mad ascosamente da la mia citae e fuçí in Alexandria, e lì steti continuamei publica peccadrise XVII agni, e no negai el corpo meo a nul homo[17

die Verhandlung mit dem Schiffsmann:

> e sì pregai lo segnor de la nave ch'el me portasse in Jerusalem ci i altri. Et el me domandò el prexio ... eio dissi: E' non ò che te pos pagare, ma eio te donarò el corpo meo per lo precio e fara' de me che te piace[173].

Weiter hören wir nichts mehr aus dem Weltleben, als daß Mar sich mit allen auf dem Schiff verging. Dieser Legende ist, w die Kürze der Ausarbeitung zeigt, die Bekehrung der Buhler die Hauptsache. Wahrscheinlich diente die Erzählung dies Legendensammlung ebenso wie diejenige aus der Inkunabel z Dresden, deren Verfasser die Legende als *lectio* bezeichnet, zu Vorlesen; d. h. sie wurde nach der Sitte vieler Klöster währer der Mahlzeit zur Erbauung gelesen.

In der Inkunabel haben wir eine ungenaue Übersetzung d *Vitae Patrum* vor uns. So ist z. B. auch das Weltleben der Dirn teils genau, teils gekürzt vom Übersetzer wiedergegeben. I folgenden Zitat soll ein Beispiel der Übersetzung gegeben we den (Maria erzählt ihre Vita):

> ... comme en contennant ses pere et mere et leurs belles instructio elle estant en laage de XII ans sestoit transportee en alexandre. Depu lequel aage et durant le temps de XVII ans et plus elle auoit fa continuellement residence au bourdeau publique dicelle ville auec l autres folles femmes illec estans en abandonnant son propre corps to venans.

Der Dialog mit den Schiffsleuten ist wie folgt wiedergegeber

> ... Celle dist quelle nauoit aucune chose mays elle monteroit en nauire auec les autres: lesquelz la nourriroient voulsissent ou nom pour le voyage du marinier elle lui abandonera son corps.

Ihr Treiben in Jerusalem übersetzt der Verfasser ziemlich genau

> Et pareillement arriuee en ihesuralem estoit abandonnee a tout pech et seulement ne fut pas contente de faire pecher ceulx de la naui mays aussi plusieurs autres pelerins[174].

Wir haben uns jetzt noch die Frage vorzulegen, inwiewe die Ausführungen über das Weltleben der Büßerinnen Selbs zweck sind, oder ob sie mit einer bestimmten frommen Absich nur als Mittel zum Zweck, d. h. um den Gegensatz zwische

---

[172] Friedmann, Ges. f. rom. Lit., Bd. XIV, S. 7.
[173] Friedmann, S. 7.
[174] La uie des tres anc. p. herm., Incun. Dresden.

Welt und Überwelt zu veranschaulichen, verfaßt worden sind. Es wäre natürlich gewagt, die Bewertung des weltlichen Momentes auf Grund der Versanzahl allein zu treffen. Dafür sprechen jedoch die kurzen Schilderungen des Weltlebens, wie sie Marbod, Flodoard, Adgar, der Moralist, Bonvesin da Riva verfaßten. Außerdem verraten diese Dichter deutlich ihre fromme Tendenz. So sagt Marbod zu Beginn dieser Schilderung in der *Vita Thaisis*:

> Aegypto tota propter sua crimina nota

oder:

> Ad turpes usus formosus vendidit artus[175].

Flodoard läßt Maria vor Beginn ihrer Erzählung das Weltleben durch folgendes schamvolles Sicherinnern einleiten:

> Quaeve mihi tam pollutae jactatio restet, Quae delecta fui zabulo vas perditionis?[176]

Adgar bezeichnet Maria gleich zu Beginn seines Gedichtes als eine in Sünden Verstrickte:

> Cum primes ert fole et chaitiue[177].

Bei dem Moralisten steht die fromme Absicht am eindeutigsten fest, denn er benutzt die *Vita Thaisis* eigens zur Illustration eines frommen Exempels. In diesem Sinne führt seine Thaisbearbeitung den eigentlichen Titel: *La Vie De Sainte Thaisien, Uns Bons Exemples As Dames Ki Soi Orguillent De Lor Biealteit*[178]. Das gleiche gilt für die Verslegende Bonvesins, da er sie als Marienmirakel auswertet.

Hildebert geht schon einen Schritt weiter, denn er verwendet auf die Schilderung des Weltlebens jedenfalls ebensoviel Sorgfalt wie auf diejenige des Büßertums. Die Ausführungen über das Weltleben werden lediglich durch den Hinweis auf die strenge, fromme Erziehung:

> ... tenera facie matrona severa ... relegens decreta pudoris, Dedocuit quaestum quem non commendat honestum[179];

sodann durch das vernichtende Urteil über das Lasterleben:

> His mecum morbis, et per me perdidus orbis[180],

welches der Bischof seiner Heldin in den Mund legt, unterbrochen.

---

[175] Marbod, col. 1629.
[176] Flodoard, col. 543.
[177] Adgar, a. a. O., S. 194, Z. 5.
Poème moral, a. a. O., S. 32.
[178] Hildebert, col. 1329.
[179] Hildebert, col. 1330.

Bei dem Anglonormannen kann man wohl annehmen, daß er, der höfischen Motiven Einlaß in seine Bußlegende gewährte, auch die weltlichen Szenen mit einem gewissen Interesse entworfen haben mag. Dafür sprechen einmal die Ausführlichkeit dieser Szenen; sodann beginnt er sein Gedicht mit dem Weltleben der Heldin und schildert, nicht wie seine lateinische Quelle sowie seine Vorgänger, zuerst das Leben des Zosimus und die Mönchsgemeinschaft Johannes des Täufers. Außerdem werden die Einwände der Eltern nicht nur aus moralischen Gründen, sondern auch aus der Verletzung weltlichen Ehrgefühls heraus, erhoben:

fille tu es de grant parage, / mout est grans duel e grans damage[181]

Wenn der Dichter die Bürger Alexandriens, d. h. die alten und weisen Männer, Maria als eine Beklagenswerte und ihr Leben als ein elendes bezeichnen läßt, weil es voller Torheit sei:

Dex, quel damage / tant mar fu onc ceste dolente / ... mar fu onque le siue vie / qui tant est plaine de folie[182];

oder Maria als Büßerin voll Scham erfüllt ist, während sie dem Zosimus aus ihrem Weltleben erzählt[183], so sprechen diese Hinweise eigentlich nicht allzu sehr gegen das Interesse des Anglonormannen am Weltleben seiner Heldin.

Für die Ansicht des Spaniers gilt das Gleiche, ja er betont weit ausdrücklicher in den Ermahnungen der Eltern sowie dem Entschluß Marias, ihre Heimat zu verlassen, die große Schande, welche durch die Lebensführung der Buhlerin einerseits der hohen Geburt und anderseits dem Nationalgefühl bereitet wird:

Fija, tu eres de grant natura ... Que deues auer honor / como otra de linatge peyor[184]

und:

... le vino acordar / que dexasse su linatge[185].

Aus ebensolchen Motiven beklagen die Bürger Alexandriens das Sündenleben Marias:

Todos dizien: que domatge / desta fembra de paratge![186]

Wenn der Dichter das weltliche Treiben seiner Heldin in Jerusalem beklagt:

Agora oyt qual perdiçion / antes de la agenssion ...[187],

[181] Texte critique, Z. 91/92.
[182] Texte critique, Z. 208/09 u. 211/12.
[183] Texte critique, vgl. Z. 1041/42.
[184] Vida, Z. 115 u. 117.
[185] Vida, Z. 131/32.
[186] Vida, Z. 255/56.
[187] Vida, Z. 417/18.

o steht diese Klage in Einklang mit der frommen Tendenz der Legende überhaupt; denn im Prolog lädt der Dichter seine Zuhörer ein, dem erbaulichen Exempel ein williges Ohr zu leihen:

Escuchat de coraçon / si ayades de dios perdon[188].

Bei dem Italiener sind die Ausführlichkeit sowie eine vollständige Wiederholung des Weltlebens durch die Büßerin Maria wohl ein Beweis dafür, wie dieser Dichter wahrscheinlich das meiste Interesse unter den übrigen Bearbeitern des Legendenstoffes den weltlichen Szenen entgegenbrachte. Es soll nur daran erinnert werden, wie eingehend er außer den Ermahnungen der Eltern die Kampfesszenen geschildert hat[189]. Sodann spricht für obige Behauptung, in welch kurzer Form die Aufgabe Zosimus, der Büßerin die Sakramente zu spenden und den Leichnam zu bestatten, berichtet wird. Wenn der Venezianer sagt, daß der Teufel sich über die in seine Fallstricke geratene Sünderin freute:

Piaxeua molto a l inimico Chi per ley staxeua molto in gran perchazo Ch el la crete conduer ar laço[190],

so besagt dies nichts wesentlich Gegenteiliges.

Bei Rustebeuf kommt wieder die ausschließlich erbauliche Tendenz zum Ausdruck. So stellte er einmal, wie wir sahen, der Schönheit des Körpers die Häßlichkeit der Seele gegenüber[191], dann sprach er von drei Hauptsünden des Weltkindes Maria[192], oder er bezeichnet das Weltleben als *vilaine* und voll von *lecherie*[193]. Daß er die weltlichen Szenen nicht als Selbstzweck zu schildern beabsichtigte, kommt in folgenden Entschuldigungen zum Ausdruck, welche den Leser um gütige Nachsicht wegen der „bitteren und harten Worte, die er gebrauchen wird", bitten:

Or sont li mot dur et amer De raconter sa vie amere[194].

Dann gibt Rustebeuf seiner Verwunderung über die Langmut Gottes gegenüber der großen Sündenschuld Marias Ausdruck, wenn es heißt:

De ce me merveil sanz dotance, Quant la mer, qui est nete et pure Sofroit son pechié et s'ordure, Et qu'enfers ne l'asorbissoit[195];

---

[188] Vida, Z. 3/4.
[189] Vgl. die Ausführungen S. 64/65 sowie das folgende spezielle Kapitel.
[190] Leggenda, Z. 397/99.
[191] Vgl. die Ausführungen S. 33, Anm. 142.
[192] Vgl. die Ausführungen S. 33, Anm. 146.
[193] Rustebeuf, Z. 65/66.
[194] Rustebeuf, Z. 132/33.
[195] Rustebeuf, Z. 152/54.

oder er sagt schon im Prolog, daß er von einer großen Sünderin berichten wird:

Malade fu, voire de l'ame[196].

Am deutlichsten kommt die erbauliche Tendenz bei H. d'Arci zum Ausdruck; er selbst bezeichnet seine Thais-Legende als das beste der von ihm verfaßten frommen Exempla:

Ke le mielz del essamplaire ai enromancé[197],

wie es im Epilog der Legende heißt; oder er fordert den Leser auf, an seiner Erzählung, seiner „Predigt", die er

Pur amur Deu vus ai fet cest sermun[198]

verfaßt hat, und seiner Heldin ein Beispiel nehmen zu wollen:

Assample pernun ... de ceste dame ... Lessum nos folies, e seculier e freres[199].

b) Höfische Motive.

Adelige Abstammung.

Bei den Hagiographen vom 10. Jahrhundert ab ist der Hang, ihre Helden adeliger Abkunft sein zu lassen, üblich[200].

Während in den *Vitae Patrum* die hl. Büßerinnen einfach mit Namen oder mit Namen und Herkunft bedacht werden:

Fuit quaedam meretrix, Thaisis nomine ...[201]

... Ego, pater, patriam quidem Aegyptum habui

— den eigentlichen Namen offenbart eine wundersame Inschrift —[202], sagt Bischof Hildebert ausdrücklich:

Germine non humili genuit me patria Nili[203].

Daß jedoch auch Ausnahmen die Regel bestätigen, beweise Flodoard (*Aegyptum fateor patriam Phariosque parentes*[204]) und insbesondere Marbod zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Letzterer wahrt die Meinung der frühchristlichen Tradition, die, wie es in der Vita Johannis Gorziensis ausgedrückt ist

---

[196] Rustebeuf, Z. 19.
[197] H. d'Arci, Z. 152.
[198] H. d'Arci, Z. 148.
[199] H. d'Arci, Z. 137—142.
[200] Vgl. Zoepf: Das Hl.-Leben im 10. Jahrhundert. Beitr. z. Kulturgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance, 1. Heft. Führt als Beispiele an: Der hl. Liborius oder Quirin sind im 10. Jahrhundert noch einfache Männer, und im 11. Jahrhundert ist Quirin z. B. schon der Sohn eines römischen Kaisers.
[201] Vitae Patrum, S. 374.
[202] Vitae Patrum, S. 295 u. 298.
[203] Hildebert, col. 1329.
[204] Flodoard, col. 544.

sagt, daß die Religion nur den Adel des Geistes und nicht den des Charakters kenne[205]. Bei Marbod ist Thais, die spätere Heilige, auch nur

Pulchra puella nimis fuit olim nomine Thaisis[206].

Dasselbe gilt für die Ansicht der Verfasser unserer vulgärsprachlichen Legenden.

In der Thaisbearbeitung des Templers H. d'Arci wird die Heldin stets als *dame* bezeichnet:

Assample pernun ... de ceste dame ...

oder:

cum ceste dame fist[207]

usw. Desgleichen spricht der Dichter des *Poème moral* von der ehemaligen Sünderin als *dame*:

D'une damme vul dire, qui fut d'Egipte neie ... Thaysis fut apelleie[208].

Dieselbe Bezeichnung wählt der Verfasser der Legende aus der *Vie d. a. pères*:

Ci aprés vos cont d'une dame Qui en Egypt fut iadis[209];

oder er nennt sie *demoisele*[210]. Auch der Anglonormanne (Ende des 12. Jahrhunderts) behält diese Bezeichnung bei:

ćeste dame dont voil conter ...[211].

Etwa zu gleicher Zeit, Mitte des 12. Jahrhunderts, bewahrt ein anderer Anglonormanne, W. Adgar, die lateinische Tradition und nennt seine Heldin einfach beim Namen:

Ci truis escrit la sainte uie De la Egiptiene Marie[212].

Der spanische Dichter bringt das Adelsprädikat schon im Titel der Legende: *Açi Comença La Vida De Madona S. Maria Egipciaqua*, oder er spricht von Maria als *duenya*:

De huna duenya que auedes oyda..que ffue huna duenya muy loçana[213].

Rustebeuf (*D'Egypte fu la crestiene, Por ce ot non l'Egyptiene*) hält sich einesteils an die Einfachheit der lateinischen Vorlage, doch andererseits nennt er sie nach seiner zweiten Quelle, dem anglonormannischen Text, *dame*, ja er scheint es

---

[205] Vita Joh. Gorz. Mab. V, S. 365 ff. Zit. Zoepf, a. a. O., S. 54.
[206] Marbod, col. 1629.
[207] H. d'Arci, Z. 137 u. 143. Dame = Edelfrau seit dem 11. Jahrhundert < lat. domina = Herrin, vgl. Gamillscheg — ebenso damoisele = Edelfräulein.
[208] Poème moral, Z. 477—478.
[209] Vie d. a. p., a. a. O., S. 86.
[210] Vie d. a. p., S. 57—60.
[211] Texte critique, Z. 57.
[212] Adgar, Z. 1/2.
[213] Vida, Z. 17 u. 20.

dem Leser überlassen zu wollen, Maria fürstlicher und sogar königlicher oder kaiserlicher Abkunft sein zu lassen:

> Ceste dame dotnt je vos conte, (Ne sai s'ele fu fille a conte, A roi ou a empereor)

oder er nennt sie:

> gente damoisele[214].

Bonvesin wie die altitalienische Prosalegende sprechen einfach von der ägyptischen Maria:

> Maria Egiptiana, de la qual e vojo dir mo[215]

und:

> E questa sì era Maria Egypciana[216].

Bei den Ermahnungen der Eltern wird neben moralischen Einwänden auch der Hinweis auf die Schande, die durch das Sündenleben dem adligen Namen bereitet wird, erwähnt. Hildebert spricht sich noch nicht darüber aus, er betont nur, wie vornehm, fromm und streng die Erziehung Marias war:

> ... dixit: Par esto Sabinis, Regnet et in tenera facie matrona severa Nemo nimis propere didicit nocitura cavere

oder:

> Mater ... relegens decreta pudoris, Dedocuit quaestum quem non commendat honestum[217].

Ganz deutlich kommt obiger Hinweis in den Ausführungen des anglonormannischen Textes zum Ausdruck:

> fille tu es de grant parage, / mout est grans duel e grans damage...[218]

Diese Schande geht besonders dem Herzen des Vaters nahe, der sogar deshalb sein Schicksal verflucht:

> tes pere en est issi iries, / jamais nul jor ne sera lies, / e maudist tot s'aventure / quant fait a tel engenrëure[219].

Der Spanier sieht in dem Sündenleben fast lediglich eine Schande, die der hohen Abstammung bereitet wird. Ganz deutlich bezeugen das die Ermahnungen der Mutter:

> Fija, tu eres de grant natura, por que estas en mala uentura. Que deue auer honor / como otras de linatge peyor[220].

Dieser Schande wird, weitaus deutlicher als im französischen Text, die Schuld am Zorne des Vaters, der sich in seinem gan

---

[214] Rustebeuf, Z. 15/16, 27/30 u. 32.
[215] Bonvesin, Z. 281.
[216] Friedmann, S. 6.
[217] Hildebert, col. 1329.
[218] Texte critique, Z. 91/92.
[219] Texte critique, Z. 95—98.
[220] Vida, Z. 115 ff.

ein Leben nicht mehr mit Maria aussöhnen wird, sondern die Stunde verflucht, in der diese geboren wurde, beigemessen:

Tu padre te ha ayrado ... Maldize essa hora en que tu nasçiste ...[221].

Sodann erscheint es dem spanischen Dichter als besondere Schande, daß Maria einmal ihre hohe Geburt verleugnet und zum andern ihre Heimat verläßt, um in ein anderes Land zu entfliehen:

E despues le vino acordar / que dexasse su linatge ... hirsse querie de la çibdat[222].

Hier spricht das Herz eines echten Kastiliers, dem Ehre, Adel und Vaterland das Höchste auf Erden bedeuten. Aus den gleichen Motiven heraus beklagen auch die Bürger Alexandriens das Sündenleben Marias, hier nicht wie im anglonormannischen Text um des Seelenheils willen:

... Dex, quel damage / tant mar fu onc ćeste dolente / mar fu onques le siue vie / qui tant est plaine de folie[223],

sondern allein wegen der adeligen Abstammung und vornehmen Erziehung:

Todos dizien: que domatge / desta fembra de paratge! De todas cosas ssemeia ssabida; como passa tan mala vida?[224]

Im franco-venetianischen Text kommt dieselbe Einstellung zum Ausdruck. Aus den Vorhaltungen der Eltern ist zu schließen, daß die Buhlerin adeliger Herkunft war:

... ge mostran li conuenenti ...[225].

Die Trauer der Eltern über die Schande, die Maria ihrem Namen bereitet, ist so groß, daß sie lieber dem Tod den Vorzug gaben:

Meglo uoreuam esser morti Ch y durassam ni sofferissam Ch una si grande oncta ge uenisse[226].

Über diese Schande, die Verkommenheit der Tochter findet das Herz des Vaters keine Ruhe mehr[227]. Desgleichen spricht die Mutter die Bitte aus, Maria möge ihren Vorfahren keine Schande bereiten:

Figlola mea ... Pregar ue uoglio per amor No fay folia a uostri antecessor[228].

---

[221] Vida, Z. 119 ff.
[222] Vida, Z. 131 ff.
[223] Texte critique, Z. 208/09 u. 211/12.
[224] Vida, Z. 255 ff.
[225] Leggenda, Z. 6, 4 u. 85.
[226] Leggenda, Z. 2—4.
[227] Leggenda, vgl. Z. 26 ff.
[228] Leggenda, Z. 82 u. 84/85.

Auch die Ermahnungen der Anverwandten, die neu in der italienischen Verslegende sind, gelten als Gradmesser dieser Schande. So erzählt Maria dem Zosimus von diesen:

Et li altri me parenti, Che me deuesse castigar[229].

Auch aus den Worten, die die Büßerin an den Mönch richtet, geht ganz deutlich hervor, daß sie adeliger Abstammung ist:

Et si fu d um gram parentil Et alto et nobel e çentil[230].

Das mittelalterliche Schönheitsideal.

Für die Ausführungen unserer Texte kann allgemein gesagt werden, daß die jeweiligen Verfasser bestrebt sind, das höfische Ideal mit dem ästhetischen zu verbinden, d. h. man will höfische Sitte mit Schönheit vereint wissen, wie es der Frauenkult mit sich gebracht hatte. Die einflußreiche Stellung der Frau bei Hofe, an dem ein durchaus geistreicher Gesprächston herrschte, hatte diese Verbindung möglich und gewissermaßen bedingt gemacht.

Während in den lateinischen Texten lediglich die große Schönheit konstatiert wird:

Fuit quaedam meretrix, Thaisis nomine, tantae pulchritudinis[231],

oder:

Pulchra puella ... fuit nomine Thaisis[232],

verzichten Flodoard sowie Hildebert auf ähnliche Angaben. Die Texte in der Vulgärsprache hingegen bringen ausführliche, ja sogar selbständige Ausarbeitungen, wie wir noch im einzelnen sehen werden. Daß diese Ausführungen sogar in die asketischen Legenden Eingang fanden, dürfte mit als Beweis dafür gelten, daß das landläufige Urteil „von der Weltabgewandtheit des mittelalterlichen Menschen ohne Sinn für Körper und dessen Pflege" einer Korrektur unterworfen werden muß. Der Irrtum beruhte auf einer Gleichsetzung strengster klösterlicher Askese mit dem mittelalterlichen Menschen überhaupt. Doch auch im Klosterleben kannte das Mittelalter Maßhaltung, wie z. B. die *Vita Bernwardi*[233] bezeugt. Als weiteres Beispiel kann der große Reformer Odo von Cluny gelten, der in der von ihm

[229] Leggenda, Z. 1045/46.
[230] Leggenda, Z. 1013/14.
[231] Vitae Patrum, S. 374.
[232] Marbod, col. 1629.
[233] Vita Bernwardi, SS. IV, S. 759; zit. bei Günter: Der mittelalterliche Mensch, Hist. Jahrb. 44, S. 10.

verfaßten Vita Geralds von Auriac dem Äußeren seines Helden ein eigenes Kapitel widmet[234].

Entweder gelten also solche Ausführungen unserer asketischen Legenden als Mitbeweis für obige Behauptung, oder man betrachtet sie als Anlehnung an die höfische Poesie. Denn in der höfischen Liebe ist die Frau vor allem der Gegenstand des Luxus, ihre erste Aufgabe ist die, zu gefallen, und ihre unentbehrliche Qualität ist die Schönheit[235].

Man könnte natürlich auch den Einwand machen, die Legendenverfasser hätten durch ihre Schilderungen lediglich ein gegensätzliches Bild von der Buhlerin und Büßerin, also von Welt und Askese entwerfen wollen; doch dazu hätte dann auch nur der Hinweis auf die verderbliche Wirkung der Schönheit genügt, wie es z. B. der Dichter des *Poème moral* in ein paar wenigen Linien skizziert. Wir können also die Feststellung machen, daß es eben auf den persönlichen Geschmack des Dichters und seine Einstellung zu den Fragen ankommt; so wie es schon einmal an der Stelle hervortrat, wo es sich um das Adelsprädikat des Helden handelte. In diesem Sinne auch verzichten nicht nur die lateinischen Verslegenden des Flodoard und Hildebert auf Angaben über die Schönheit, sondern ebenso etliche Verfasser der vulgärsprachlichen Texte, wie Adgar, Bonvesin da Riva u. a.

Gehen wir zu den textlichen Angaben über. Der Dichter des *Poème moral*, der die Thais-Legende zum Teil benutzt, um einen eigenen Traktat über die Verderblichkeit der Schönheit zu verfassen, hat leider darauf verzichtet, ausführlichere Angaben über die Art dieser Schönheit zu machen. Er stellt nur, wie seine lateinische Vorlage, die Lebensbeschreibung aus den *Vitae Patrum*[236], die Außerordentlichkeit der Schönheit fest, welche alle Bürger und Edelleute zur Liebe veranlaßt:

> Borjois et chevalier l'avoient enameie, Car il n'avoit si bele en tote la contreie[237].

Schöne, harmonische Bewegungen und ein hübsches Gesicht machen hier wie in dem Gedicht der *Vie d. a. pères* des 13. Jahrhunderts die Schönheit aus:

> ... beles contenances, ... bele chiere a faire

---

[234] Vita, G. A., Migne: P. L. 133, 650; man vgl. die Ausführungen von A. Wiese: Der schöne Mensch im Mittelalter u. in der Renaissance, Münch. 1899.
[235] Vgl. A. Hentsch: De la litt. didact. s'adressant spéc. aux femmes, Diss. Halle, 1903, S. 3.
[236] Vitae Patrum, S. 374.
[237] Poème moral, Z. 481/82.

oder:

Thays ot nom la demoisele Qui tant fut avenant et bele[238].

Eine ähnliche Ansicht über das Schönheitsideal vertritt auch Rustebeuf, wenn er sagt:

molt par fu bele ... Plesant de cors, gente de vis ... molt par fu biel fete defors De quanqu'il apartint au cors[239].

Das erstemal, wo es zu dem Zwecke geschieht, eine originelle Schilderung der körperlichen Schönheit zu entwerfen, nämlich in der anglonormannischen Verslegende, verdeckt der Dichter seine selbständige Ansicht mit der Formel: *si com ele est en l'escripture*[240]; denn er weicht von seiner lateinischen Vorlage ab, welche nichts Ähnliches über Maria Aegyptiaca zu berichten weiß[241]. Wir haben es also hier mit einer Schilderung ohne jegliche fromme Tendenz, nur um des ästhetischen Momentes selbst willen, zu tun. Auch das Beklagen des schönen Geschöpfes, das sich nicht einmal um Gott sorgt, ist lediglich als Entschuldigung für das fromme Publikum gedacht: *a plaindre fait tel creature, / quant del creatur n'avoit cure*[242]; denn bei diesem Hinweis läßt es der Dichter bewenden. Hören wir ihn nun über das Schönheitsideal seiner Zeit (Ende des 12. Jahrhunderts) sprechen:

Es wird zunächst wiederum das Außerordentliche der Schönheit Marias, wie in der Thais-Legende, festgestellt:

... a ćil tens en ićel regne, / ne vit nus hom plus bele feme[243],

oder er sagt, daß solche Schönheit noch von niemandem beschrieben worden sei:

ja le biaute de ćeste dome / nen ert descrite par nul home[244].

Das Haar ist sehr schön, und niemals sah man solches wieder auf dem Haupt einer Herzogin noch Königin. Das Haar ist blond und lockig, und so wellt es sich über den weißen Nacken[245]

[238] Vie d. a. p., a. a. O., S. 69. — Holland, a. a. O., S. 34, Anm. 702, weist darauf hin, daß „avenanz et bele" oft beisammen stehen, z. B. in: Floire et Blancheflor, Ausg. Du Méril, S. 68, Z. 1674; im Lai du corn, Z. 35/36; vgl. auch die Angaben bei F. Wolf: Über die Lais, Sequenzen und Leiche, Heidelberg 1841, 8, S. 328.

[239] Rustebeuf, Z. 31, 33, 35/36.

[240] Texte critique, a. a. O., Z. 160.

[241] Vgl. die Erzählung der Vitae Patrum.

[242] Texte critique, Z. 193/94.

[243] Texte critique, Z. 163/64.

[244] Texte critique, Z. 189/90.

[245] Das Blond behauptet sich siegreich während des ganzen Mittelalters, und die Dichter wurden nicht müde, es in „goldenen Vergleichen" zu besingen; vgl. Falke I, S. 90.

onques contesse ne roïne, / nen ot el cief plus bele crine ... par som le col blanc ... li ondeoit le bloie crine[246].

Das Gesicht ist zart, mit roten Wangen, vergleichbar einer Rose, die soeben aufgeblüht ist:

la faće tenre e colorée / come rose qui sempre est née[247].

So führt der Anblick dreier Blutstropfen im Schnee, der leuchtende Gegensatz von Rot und Weiß, Parzifal z. B. das Bild einer schönen Königin vor die Seele, und vom Minnezauber gefesselt, alles um sich vergessend, versinkt er in stilles Sehnen und Gedenken[248]. — Über den strahlenden, schalkhaften Augen wölben sich schwarze, feingeschwungene Augenbrauen:

les sorćiax noirs e avenans / e les iex clers e sosrians[249].

Der Mund ist klein, nicht allzu klein, sondern maßvoll, wie der Dichter sagt:

brieve par mesure[250],

also wohl in der Art, wie es die Bildwerke der Gotik wiedergeben. Nase und Kinn sind wohlgeformt, die Ohren sind rund und weiß:

nie ja el nes ni el menton, / n'apercéussies mesfaćon ... reondes avoit les oreilles[251].

Der Nacken ist weiß wie Hermelin, der Hals und die Brüste weiß wie Weißdorn:

... le col blanc come ermine ... le gule ... la poitrine ... blance come flor d'espine[252].

Arme und Hände haben ebenfalls weiße Haut[253]. — So vergessen auch die frommen Legenden über Maria die Jungfrau, die Königin der Frauen und das Ideal aller irdischen Schönheit, niemals, von der trostspendenden „schneeweißen Hand" zu erzählen. — Von den Brüsten darf jede nicht kleiner als ein Apfel sein, für den Körper als ganzen werden jedoch weiche, üppige Formen bevorzugt:

cascuns des traians a la dome / n'estoit pas meinre d'une pome ... gent cors avoit e bien mollé[254].

---

[246] Texte critique, Z. 165/66 u. 177/78.
[247] Texte critique, Z. 173/74,
[248] Vgl. Falke, a. a. O. I, S. 88.
[249] Texte critique, Z. 169/70.
[250] Texte critique, Z. 171.
[251] Texte critique, Z. 175/76 u. 167.
[252] Texte critique, Z. 177 u. 181/82.
[253] Um die Weiße der Haut zu erzielen oder zu erhalten, war der Gebrauch der Bäder im Mittelalter allgemein üblich (vgl. Falke I, S. 88). Texte crit., Z. 183.
[254] Texte critique, Z. 179/80 u. 185.

Sogar über einzelne Körperteile werden Maße angegeben; so heißt es z. B., daß die Partie von den Achseln ausgehend bis zu den Hüften lang sein soll, für die Körpergröße im allgemeinen jedoch eine mittlere als ideale anzusehen sei:

sos l'aissele long le costé ... ne fut (Maria) trop grant ne trop petite[255]

Auch Falke gibt an, daß die Seiten des Körpers lang sein mußten, und der Leib um die Taille zart und schmal (wofür er Wolfram von Eschenbach zitiert). Die Finger müssen rund, fleischig, sogar fett sein, damit die Fingergelenke unsichtbar blieben, wie das mittelalterliche Schönheitsideal es vorschrieb:

les dois reons, grailles e plains[256].

Das von ihm skizzierte Bild einer mittelalterlichen Schönheit sieht der Dichter für so vollkommen an, daß er glaubt, keiner habe vor ihm solche Formen beschrieben[257]. Zu dieser Schönheit des Körpers gesellt sich höfisches Benehmen, das sich beim Sprechen in untadeliger Weise offenbart:

tant ert cortoise de parler, / rien n'i avoit que amender[258].

Das obige *cortoise de parler* wird nochmals erklärt, wenn der Dichter sagt, man habe aus ihren mit Vernunft gesprochenen Worten, also wohl treffenden, schicklichen Antworten, auf ihre adelige Geburt geschlossen[259]. Ebenfalls kommt dieses in Marias bescheidenem oder frommem Gesichtsausdruck zur Geltung:

... pie le regardëure[260];

denn die Dichter der höfischen Minne wollten Schönheit mit Güte gepaart sehen, ja einer schönen und bösen Frau eine gute und häßliche vorziehen; jedoch an letztere richteten sie sich niemals in ihren Poesien[261]. Das höchste Lob spendet der Dichter Marias Schönheit sowie ihrem höfischen Benehmen, wenn er bemerkt, daß ein Kaisersohn sie in Ehren zur Frau hätte nehmen können:

... ele estoit de haut parenté, / car a tos respondoit raison / e tant ert bele de façon, / que li fix d'un empereor / le peust prendre par honor[262].

Der Verfasser der spanischen Legende vergleicht die Schönheit der ägyptischen Maria mit derjenigen einer Blume, an der alle Gefallen finden:

Ellos de ella auien grant sabor, / que tal era como la flor[263].

---

[255] Texte critique, Z. 186/87.
[256] Texte critique, Z. 184.
[257] Texte critique, vgl. Z. 188—190.
[258] Texte critique, Z. 191/92.
[259] Texte critique, Z. 214/15.
[260] Texte critique, Z. 172.
[261] Vgl. A. Hentsch, a. a. O., S. 3.
[262] Texte critique, Z. 214—218.
[263] Vida, Z. 157/58.

Während er sich wie im übrigen Text an seine französische Vorlage hält, variiert das Schönheitsideal ein wenig von dem vorhergehenden. Maria hat hier schwarze Augen und Augenbrauen; denn die blaue Farbe der Augen hatte in dieser Zeit ihren Wert verloren. Man liebte braune bzw. überhaupt dunkle Augen, die hell und klar sein sollten. Oft verglich man sie mit den Augen des Lieblingsvogels, denjenigen des Adlers oder des Falken. Außerdem betont der Spanier wie der Franzose die Helligkeit der Stirn und vergleicht die Farbe der Haut mit der schimmernden Weiße des Kristalls:

> Oios negros e sobreçeias, / alua fruente fasta las çerneias ... Braços e cuerpo e todo lo al / blanco es como cristal[264].

Der Ausdruck des Gesichts ist hier nur von der außerordentlichen Schönheit bestimmt:

> muy fermosa la catadura[265].

Eine sehr hübsche Einzelheit berichtet der Spanier von Maria; sie habe nämlich einen Vogel, eine Misteldrossel, *calandria*[266], die ihr im Sommer und Winter von Liebe singt, auf der Hand gehalten:

> Vna aueziella tenie en mano / assi canta yuierno como verano; Maria la tenie a grant honor / por que cada dia canta damor[267].

Über die Art des Vogels gibt der Dichter die Auskunft, daß dieser im Land *triguera*[268] genannt werde. Was die Bedeutung dieser Einzelheit anbelangt, so sagt Fitzmaurice Kelly, sie sei keineswegs als spanisches Charakteristikum zu werten. Baker hingegen fragt sich, ob diese Episode wohl als provenzalischer Einfluß gelten könne; doch dagegen spreche leider die Tatsache, daß der Vogel keine eigentliche Rolle spiele, mithin also ein direkter Einfluß ausscheide[269].

Betrachten wir die Ausführungen der italienischen Versleggende, so stellen wir fest, daß das Bild, welches von Maria entworfen wird, ein etwas anderes geworden ist. Zunächst nennt der Venezianer seine Heldin gleich Thais in den *Vie d. a. pères bel et gente*[270]. Das Gesicht ist strahlend, die Haut weiß, und die Wangen haben die Farbe der Morgenröte:

---

[264] Vida, Z. 215/16 u. 225/26.
[265] Vida, Z. 220.
[266] calandria: M. L. < griech. calandra=Lerche. Godefroy: calendre=sorte d'alouette; Levy: Suppl. W. B. = Distelfink; Mussafia = Misteldrossel = grive.
[267] Vida, Z. 143—146.
[268] Vida, Z. 323.
[270] Leggenda, Z. 252.
[269] Baker, a. a. O., S. 273.

... lo uisso claro E biancho et bello et colorio, Che no fe deo albor firio[271].

Ihren Hals preist der Italiener besonders; und die Haut ist der Weiße des Schnees vergleichbar, der vom Himmel fällt. Bei dieser Weiße aber hat die Haut doch einen matten Schimmer:

... uermegla era per li mellon ... La golla soa era si biancha Che neue chi dal cel desmonta ... le golte, Bianche uermegle e vn pocho smorte[272];

denn man verlangte neben der Glätte, Reinheit und Weichheit der Haut außerdem Feinheit und Durchsichtigkeit, so daß man z. B. am Halse einer schönen Frau den roten Wein durchschimmern sehen konnte, wenn diese trank[273]. Die Nase ist von ebenso vollendeter Schönheit; sie ist sanft gebogen, etwas lang und sehr fein, ja, der Dichter versichert uns, es habe niemals eine schönere gegeben:

Lo naxo dugyo longo e spyago, Vncha piu bel no fo veçuo[274].

Der Mund ist (wie im französischen Text) schön und maßvoll; das Kinn klein und rund[275]. Die Augen sind rund und klar, so daß jeder, der sie sieht, zu allem bereit und entflammt ist:

L ogyo aueua reondo et gyar ... Ni no sereue si asmortio Ch el no fosse presto et ardio[276].

Über den Augen wölben sich sehr schwarze, glänzende Augenbrauen. Darüber erhebt sich eine schöne Stirn, deren Hautfarbe eine harmonische Mischung von Weiß und Rosa aufweist. Außerdem soll sie hier leicht gefurcht sein, um wahrscheinlich den vergeistigten Ausdruck des Gesichtes zu kennzeichnen:

La fronte biancha et rosseta e vn pocho çissa[277].

Dieses schöne Gesicht wird von einer blonden Haarfülle gekrönt, und von dem Blond heißt es, daß es mehr leuchtet als ein Goldfaden, auf den die Sonne trifft[278]. An anderen Schönheiten ist Maria so reich, daß weder der Verfasser selbst noch ein anderer nur die Hälfte davon aufzuzählen imstande wäre[279]. Der Gesichtsausdruck ist, wie bei dem Franzosen, fromm, bescheiden[820].

---

271 Leggenda, Z. 254/56.
272 Leggenda, Z. 260, 266, 271/72.
273 Vgl. Falke, a. a. O., I, S. 87.
274 Leggenda, Z. 261/62.
275 Leggenda, Z. 259 u. 263.
276 Leggenda, Z. 275 ff.
277 Leggenda, Z. 283/84.
278 Leggenda, Z. 267 ff.
279 Leggenda, vgl. Z. 285, 287/88.
280 Leggenda, Z. 264.

Über die Kunst, solche Schönheit zu erzielen oder zu erhalten, berichtet uns der Verfasser des *Poème moral*. Der Dichter des 12. Jahrhunderts geht mit derselben Voreingenommenheit wie seine Vorgänger Tertullian und Cyprian an seine Aufgabe heran. So liest man schon in Tertullians Traktat *De cultu feminarum* (Bd. II), daß die Frau nicht durch Schminke ein schöneres Gesicht vortäuschen solle, als sie in Wirklichkeit besitze: Prodite vos medicamentis et ornamentis ... depictae oculos ...[281] Oder in Cyprians Abhandlung *De habitu virginum* wird in gleicher Weise gegen den Luxus der Frauen und die durch künstliche Mittel hervorgezauberte Schönheit zu Felde gezogen[282]. Der Moralist berichtet jedoch zur Entschädigung, auf welche Art die Schöne ihr Gesicht herrichtete. Es heißt im Gedicht: Bevor die Frau zur Messe geht, bespiegelt sie sich, macht den Mund, die „Lockpfeife" zurecht und färbt die Augenbrauen mit einer bleiähnlichen Farbe, also wohl schwarz; denn, wie wir vorhin sahen, schreibt das Schönheitsideal dieser Zeit[283] ihr dunkle Augenbrauen vor:

Acemeir lo pipet, lo sobrecil plomeir[284].

Das Gesicht wird weiß geschminkt oder gebleicht, und auf die Wangen legt man rote Schminke auf. Über die Kunst des Verschönerns wäre zu bemerken, daß das Schminken im Mittelalter allgemein üblich war, wie aus folgenden Worten hervorgeht:

Asseiz seit hom ... De quel chose rogist et dont ele blacoie[285].

Letztere Behauptung unterstützt ein zeitgenössisches Zeugnis, der *Livre des Manières*, um 1170[286], des Étienne de Fougères, Hofkaplan Heinrichs II. von England. Daraus geht hervor, daß die Frauen seiner Zeit ebenfalls obige Künste, wie das Schminken, Färben, Enthaaren usw., anwandten[287]. Falke gibt an, daß für die Hautfarbe in Frankreich wie in Deutschland und England durchaus Rot und Weiß verlangt wurde. Die Florentinerinnen sollen zu jener Zeit als Meisterinnen des Schminkens berühmt gewesen sein[288].

---

[281] Zit. bei A. Hentsch, a. a. O., S. 19.
[282] S. Hentsch, S. 20.
[283] Poème moral gegen 1200, Texte critique letztes Viertel des XII. Jahrh.
[284] Poème moral, vgl. Z. 511/12, zit. Z. 512.
[285] Poème moral, Z. 513/14.
[286] Ausg. Talbert.
[287] Vgl. Le Livre d. M. cc LVI, 1024, zit. bei Hentsch, a. a. O., S. 43.
[288] Vgl. Falke, a. a. O., I, S. 86.

So wie der Verfasser des *Poème moral* vom Waschen und Frottieren berichtet: ... *soi leve et froie*, so erwähnt Jaques de Vitry ein Volkslied, in welchem von der schönen Aeliz gesungen wird, sie habe den Morgen mit Waschen, Frottieren, Bespiegeln verbracht und darüber sogar die Messe versäumt[289]. Oder der Dominikanermönch Etienne de Bourbon († 1261) vergleicht das geschminkte Gesicht einer verblühten schönen Frau mit der Maske eines Jongleurs, denn gleich diesem möchte sie dem Publikum damit etwas vortäuschen[290]. Und über das Bleichen des Gesichts, womit bei der Beseitigung der dunklen Farbe die Haut selbst hinweggenommen wurde, liest man in einem Ms. Jaques de Vitrys. Nach seiner Ansicht, bemerkt der Moralist voller Schadenfreude, müßte die edle Schöne, welche den Verkäufer der Salbe beim Richter verklagte, selbst die Strafe erhalten[291].

Doch nicht nur auf das Gesicht, sondern auch auf die gute Figur wird viel Sorgfalt verwandt. Das Schnüren scheint zur Zeit unseres Moralisten in Mode gewesen zu sein; denn er schreibt, daß Brust, Arme und Hüften so gut und sorgfältig gebändert und geschnürt wurden, daß die Betreffende sich nur mit großer Not bücken konnte:

> Engardeiz grant folie: si forment lace et loie Les braz et les costez k'a grant paine soi ploe[292].

Oder hören wir, wie noch bald ein Jahrhundert später der Dominikaner Gilles d'Orléans in seiner 1272 und 1283 gehaltenen Predigt dasselbe Übel geißelt: « Regardez sa taille... Elle serre ses entrailles avec une ceinture de soie, d'or, d'argent, telle que Jésus-Christ ni sa bien-heureuse mère, qui étaient pourtant de sang royal, n'en ont jamais porté[293]. » Ja, der rigorose Pierre de Limoges († 1304) verspricht den Frauen, die ihren Körper so herausfordernd zu schnüren verstehen, ein feuriges Bußhemd, das ihrer in der anderen Welt harrt[294]. Ein kleiner anonymer Traktat, welcher am Ende des Werkes des Jean de Padoue aus dem Jahre 1295 steht, *De ornatu mulierum*[295] gibt eine Zusammenfassung der vorhin erwähnten Schönheitsmittel, ja vervollständigt diese Angaben, indem eine ganze Liste

[289] Ms. 17 509, fol. 146, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 443. Poème moral, Z. 513.
[290] Ms. lat. 15 970, fol. 352, zit. bei L. d. l. Marche, S. 444.
[291] Ms. lat. 17 509, fol. 132, zit. bei L. d. l. Marche, S. 444.
[292] Poème moral, Z. 515/16.
[293] Ms. lat. 16 481, no. 96, zit, bei L. d. l. Marche, S. 438.
[294] Ms. lat. 16 482, zit. bei L. d. l. Marche, S. 441.
[295] Vgl. Ms. lat. 16 089, zit. bei L. d. l. Marche, S. 444.

über solche Mittel, die das 13. Jahrhundert kannte, aufgestellt wird[296].

Aus allen diesen Hinweisen, seien es nun die Legendenverse, welche das Schönheitsideal wiedergeben, oder der Traktat des Moralisten, geht zur Genüge hervor, daß der Körper und dessen Pflege im Mittelalter keineswegs vernachlässigt wurde. So stimmen diese Ausführungen dem Inhalte nach bei den Trouvères und dem Klerus nicht nur überein[297], sondern der geistlichen Poesie bedeutete das ästhetische Moment vielleicht ebensoviel wie der galanten, ritterlichen Dichtung[298].

Moden, Stoffe.

Die Toilette der Frau wäre ohne kostbare Kleider nicht als vollständig anzusehen. Hierüber geben uns die verstreuten Angaben, die in unseren Legenden gemacht werden, Aufschluß. Über die französische Tracht des Mittelalters wäre ganz allgemein zu sagen, daß sie sich bis zum 12. Jahrhundert nicht näher bestimmen läßt. Erst durch die Kreuzzüge machen sich orientalische Einflüsse geltend, und unter dieser Einwirkung entwickelte sich die neue Mode, bei der Frankreich als erstes die neue Linie vorschrieb und seinen Einfluß in ganz Europa geltend machte[299]. Sehen wir zu, was unsere Texte über die Mode ihrer Zeit zu sagen haben.

Der Dichter der anglonormannischen Verslegende betont die Kleiderliebe der Buhlerin ebenso wie der der Thais-Legende aus der *Vie d. a. pères*. Während es in letzterer einfach heißt, daß Thais

Toziorz au miex vestu se tint[300],

gibt ersterer nähere Einzelheiten an. Maria bevorzugt kostbare Stoffe; Wollstoffe, wohl die alltägliche Stoffart, kommen für sie nicht in Frage:

... bons dras avoit ... n'avoit pas soing de dras de laine[301].

An gewöhnlichen Wochentagen trägt die Kurtisane — damit will der Verfasser wohl die Kostbarkeit der Kleidungsstücke

[296] Vgl. Ms. lat. 16 089, zit. bei L. d. l. Marche, S. 444.
[297] Diese Ansicht vertritt L. d. l. Marche, S. 444.
[298] Man kann selbstredend diese Behauptung nicht ohne weiteres verallgemeinern, dazu wären weitere Forschungen auf dem Gebiete der asketischen Legendenliteratur notwendig.
[299] Vgl. Camille Bonnard: Costumes des XIII, XIV, XV scs. 2 vols.
[300] Vie d. a. p., S. 69.
[301] Texte critique, Z. 197 u. 199.

hervorheben — ein purpurfarbenes Blusenhemd *bon bliaut d'osterin*[302]. Oder wir haben uns dieses *bliaut* nach Angaben Godefroys als eine Art Tunika vorzustellen; denn beim Tragen dieses Kleidungsstückes sollte ein Teil des Rockes sichtbar bleiben[303]. Die größte Ähnlichkeit wird es wohl mit der von Jacques de Vitry bezeichneten *camisia* gehabt haben, die auch nicht, wie wir es heute bezeichnen, als Unter-, sondern als Überkleidung getragen wurde: Pretiosior est camisia concubinae quàm superpellicium sacerdotis[304]. Daß die Bezeichnung Blusenhemd, die ich wählte, etwa der Bedeutung des *bliaut* am nächsten käme, beweisen wiederum die Angaben Jacques de Vitrys bezüglich der Beschaffenheit der *camisia*. Sie war aus einer Art bestickter Leinwand[305], oder wie unser spanischer Text deutlicher sagt, aus Seidensamt (*Brial de*) *xamit*[306].

Ehe ich den eben genannten Luxusstoff näher definiere, soll ein anderes kostbares Kleidungsstück, das Maria trägt, genannt werden. Über diesem *bliaut* trägt sie nach Angabe des Anglonormannen einen Hermelinmantel:

... affubloit mantel d'ermin[307],

einen wahrhaft königlichen Staat. Daß diese Pelzart nur den Herrschern vorbehalten war, beweisen die Angaben, die über die luxuriöse Kleidung des Adelsstandes im 13. Jahrhundert gemacht werden. Sind diese Angaben auch keine direkt zeitgenössischen, so ist dennoch anzunehmen, daß die Mode sich vielleicht nur noch mehr nach der luxuriösen Seite hin entwickelt hatte, also ein Hermelinmantel gegen Ende des 12. Jahrhunderts noch eine weitaus größere Kostbarkeit als im 13. Jahrhundert war. Der Adel trug nach Angabe Jacques de Vitrys den sogenannten *pellisson* < *pelliceum*, ein ärmelloses, weites, langes Cape aus Pelz, das Kleid und Gürtel verdeckte, in gleicher Art für beide Geschlechter. Die Frau trug den Überhang

[302] Texte critique, Z. 201.

[303] Gamillscheg gibt für das Wort „bliaut" nur „Bluse" an; Godefroy sagt das „bliaut" war eine Art Bluse, am Hals und an den Handgelenken bestickt (vgl. J. de Vitry, Anm. 4). Die Männer trugen es unter der Waffenrüstung und bei den Frauen reichte es so weit, daß es den untersten Teil des Rockes freiließ. Meyer-Lübke: bliaut < blidalt = Seidengewand, Überwurf. 1169.

[304] Ms. lat. 17 509, fol. 133, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 442. — Der heutige Gebrauch des Hemdes war erst im 14. Jahrhundert allgemein auch im Volke üblich (vgl. Hist. Litt. XXVII, S. 155).

[305] Ms. 17 509, fol. 128, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 442.

[306] Vida, Z. 239.

[307] Texte critique, Z. 202.

auch aus Gold, Silber, Seide, Pelz mit allen möglichen Stickereien, Malereien und Edelsteinen verziert[308]. Die allgemein übliche Pelzart war die, welche man mit *vair* und *gris* bezeichnete. So sagt Gilles d'Orléans (ca. 1272), daß hohe Herren solche Kleidungsstücke trugen[309]; oder ein anonymer normannischer Verfasser erwähnt zu Beginn des 13. Jahrhunderts ebenfalls einen *mantel vair* und *pelicuns gris*[310]. W. L. Holland, der Herausgeber des Löwenritters, gibt an, daß Samt, Hermelin und Scharlach nur die Ritter, Fürsten und Könige tragen durften[311].

Eine Art von Luxusstoffen erwähnte, wie wir vorhin sahen, der spanische Text, nämlich den *xamit*. Dieser Stoff ist nach Angaben Sánchez' ein Seidenstoff (cierta tela de seda). Michel gibt dafür eine Art Seidensamt, den Velourchiffon, wie wir heute sagen, an: « étoffe de soie de la nature du velours[312] ». Aus obigem Vers ist auch ersichtlich, daß der Spanier das französische *bliaut* durch *brial* übersetzt hat. Letzteres ist nach Angabe Sánchez' und Pidals als eine Art Tunika[313] aufzufassen, denn Pidal hat folgende Definition getroffen: „Vestidura antigua larga. Poniarse sobre la camisa." Die Enciclopedia Univ. Ilust., Bd. 9, S. 815, zweifelt die Etymologie des Wortes „Brial Del fr. bliaut?" an.

Die Stoffart, welche dazu verwandt wurde, war meistens Seide; die Länge des Kleidungsstückes ging bis zum Knie. Dieser *brial* ist seit dem 11. Jahrhundert Mode gewesen. Mit orientalischen Einflüssen wurde er immer luxuriöser und blieb bis zum Ende des 13. und den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts ein beliebtes Kleidungsstück[314]. Um nochmals auf den *xamit* oder *samit* zurückzukommen, so wäre zu bemerken, daß dieser Stoff orientalischen Ursprungs ist. Nach Frankreich kam er zum ersten Male, wenn man der Reimchronik Phil. Mouskés Glauben schenken kann, als Harun al Raschid Geschenke an Karl den Großen sandte, unter denen er sich befand: ... cendaus et pales et samis Et moult rices aornemens[315]. Im *Cid*

[308] Jacques de Vitry: Ms. lat. 17 509, fol. 76, zit. a. a. O., S. 442.
[309] Ms. lat. 16 481, no. 10, zit. ebd. S. 445.
[310] Ms. fr. 13 316, fol. 167, zit. ebd.
[311] Ausg. 1879, S. 14.
[312] Michel, F.: Recherches sur les étoffes, Bd. I, S. 161.
[313] Pidal, R. M.: Cantar de mio Cid, Vocabulario, S. 513, Madrid 1911, gibt zu brial: especie de „tunica".
[314] Vgl. Enciel. univ. ilus., Bd. IX, S. 815.
[315] Chronique rimée, Bd. I, S. 105, V. 2550, zit. bei Michel, a. a. O., Bd. II, 110.

wird der Stoff zu Zelten verwandt: Tanta pórpola é tanto xamed é tanto paño preciado[316]. Im 12. und 13. Jahrhundert war der *samit* ein sehr luxuriöser, ja fürstlicher Stoff; denn der Verfasser der *La treselegante ... Histoire du ... roy Perceforest* erzählt, daß einer seiner Helden diesen Stoff trug, und dadurch seine Ritterschaft bekundete: ... vestu d'une cotte de samit, qui donnoit à entendre qu'il estoit chevalier[317].

Die altitalienische Verslegende erwähnt außer dem *samit* noch weitere Luxusstoffe:

Porpore e cenday e samito[318].

Zunächst zum *cenday* oder, wie er weiter im Romanischen genannt wurde: *cendal, cendax, cendé, cendex* oder *cendel.* Nach Angabe Michels[319] ist es ein sehr leichter Seidenstoff, gewöhnlich von grüner Farbe, der noch bis ins 14. Jahrhundert hinein verarbeitet wurde. Dieser Stoff ist wie der vorhergehende (*samit*) orientalischer Herkunft. Wir sahen ihn neben letzterem auch unter den Geschenken an Karl den Großen. Das Mittelalter kannte den Stoff in vielen Farben[320]. Im 12. Jahrhundert schon stellten die Venezianer den Stoff her, wie der Verfasser des *Cid* berichtet, wenn er den guten *cendal* von der Adria lobt: *Buenos çendales d'Adria*[321].

Was den *porpore*, französisch *pourpre*, anbelangt, so müssen wir zunächst sagen, daß diese Bezeichnung für einen Stoff und nicht für eine Farbe gilt. Daß dieser *pourpre* ein Seidenstoff war, beweist eine Stelle aus der Vita des hl. Adalbert aus dem Ende des 10. Jahrhunderts. Der Mönch, der diese verfaßte, spricht von einem Kissen, dessen Hülle aus einer Art Stoff, den er mit *sericum* bezeichnet, darauf für dieses Wort *purpura* gebraucht, angefertigt war. Daraus ist ersichtlich, daß damit ein Seidenstoff gemeint war[322]. Der Stoff ist gleich den anderen orientalischer Herkunft. Nach Angabe Michels zitieren Guillaume de Lorris einen *Pourpre Sarrasme*, die Trouveres einen aus Almeria und Chrestien de Troyes einen *Pourpre alexan-*

[316] Cid, Ausg. Pidal, Z. 2207.

[317] Paris, Egidius Gormontius 1531/32, Bd. III, fol. 127, col. 2, zit. bei Michel, a. a. O., S. 110. Zuletzt wird der Stoff als „samis" bei Mellin de Gelais in den «Œuvres poétiques», S. 224, erwähnt, zit. ebd.

[318] Leggenda, Z. 942.

[319] Michel, a. a. O., Bd. I, S. 198.

[320] S. die Ausführungen bei Michel, S. 205/08.

[321] Zit. ebd., Z. 1971. Der Stoff wurde bis ins 16. Jahrhundert, wo er durch „Taft" ersetzt ist, gebraucht.

[322] Vgl. die Ausführungen Michels, a. a. O., Bd. II, S. 7.

drine[323]. Es gab ihn im Mittelalter in allen Farben: grün ist er im *Perceval* und *Erec et Eneide*, schwarz im *Chevalier aus ij espées*, purpurfarben mit Gold im *Roman de Godefroi de Bouillon*. Im Altertum war er nur rot[324].

Die Schuhe, welche die ägyptische Maria trägt, sind ebenso kostbar in damaliger Zeit gewesen wie ihre Kleider es waren; denn der Dichter versichert uns, daß sie an allen Tagen des Jahres keine anderen an den Füßen hatte — genau so wie er sagt, Maria habe an gewöhnlichen Wochentagen die kostbarsten Stoffe getragen —:

caucoit a tos les jors de l'an[325].

Das Material der Schuhe ist gemaltes Leder aus Córdoba. Dieses Leder war sicherlich bunt und, wie der Spanier es näher beschreibt, mit Gold und Silber bemalt, also wohl buntes, mit Gold und Silber gepreßtes Saffian- bzw. Ziegenleder, wie wir es heute aus Französisch-Marokko beziehen. Der französische Dichter spricht von:

sollers bien poins de corduan,

der spanische von:

çapatas ... de cordouan ... Pintadas con oro e con plata[326].

Die altspanische Maria befestigt die Schuhe mit Seidenkordeln; außerdem sind sie an verschiedenen Stellen geschlitzt:

cuerdas de sseda con que las ata ... de cordouan entre talladas[327].

Der beliebteste Schuh des Mittelalters war der Schnabelschuh, der, des öfteren verboten, sich immer wieder von neuem der größten Beliebtheit erfreute. So sind sie z. B. im 12. Jahrhundert verboten und erscheinen nochmals im 13. Jahrhundert, wie Jacques de Vitry durch eine Warnung an deren Fabrikanten betreffs ihres Seelenheils beweist: ... solutares rostratos et perforatos ...[328] Der Moralist wendet sich aber auch direkt an die Trägerinnen solcher Schuhe: „Contra illos qui portant solutares à la poloinge" und diejenigen der ausgeschnittenen, perforierten Schuhe, *des estivaux*[329], wie sie genannt wurden. In dieser Art haben wir uns auch die Schuhe der spanischen Maria vorzustellen; denn sie sind nicht nur ausgeschnitten,

[323] Zit. bei Michel, S. 8/9.
[324] Vgl. Michel, S. 12.
[325] Texte critique, Z. 204.
[326] Vida, Z. 242/43, und Texte critique, Z. 203.
[327] Vida, Z. 242 u. 244.
[328] Ms. lat. 17 509, fol. 128, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 443.
[329] Ms. lat. 17 509, fol. 116, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 443.

sondern, wie aus Jacques de Vitrys Schriften hervorgeht, bemalt und mit Pelz, Gold sowie anderem Tand verziert: « Enfin les dames, non contentes de se serrer le pied à l'envie, le décorent de ferrures, de dorures, et de peintures ou autre vanité ridicule[330]. »

Schmuck. Zur Vervollständigung mittelalterlicher Eleganz war der Schmuck unbedingt erforderlich. Der Spanier sieht ihn besonders gern, wenn er in großen Mengen verwandt wird; so berichtet er von der eleganten Buhlerin:

> Assaz prende oro e argento / bien sse viste a su talento[331].

Die gleiche Rolle spielt der Schmuck bei der Buhlerin Thais aus dem *Poème moral*:

> D'or et d'argent astoit et d'orfrois acehmeie, Si cum sunt damoiseles qui li seeles agreie[332].

Man verwandte auch solche Kostbarkeiten zur Ausstattung eines reichen Ruhebettes. So schildert der Verfasser eben dieses Gedichtes das Ruhebett, welches Thais in ihrem Empfangszimmer bereit hält, im Glanz metallener Kostbarkeiten:

> La litiere, de pailes et d'orfrois acehmeie[333].

Die Buhlerin selbst steht diesem Luxus nicht nach:

> Ele mime[s] astoit fierement aorneie[334].

Aus allem können wir ersehen, daß die Kleidermode, ganz allgemein die Mode des Mittelalters, sehr prunkvoll war. Und der strenge Dominikaner Gilles d'Orléans hat wohl recht, wenn er die elegante Pariserin des 13. Jahrhunderts mit einem Ritter vergleicht, der in bester Rüstung sich zur Tafelrunde begibt: « En apercevant une de ces femmes, ne la prendrait-on pas pour un chevalier se rendant à la Table-Ronde? elle est si bien équipée, qu'elle respire tout entière le feu du démon[335]. »

Rittertum.

Christliche und höfische Ideale.

Lediglich in der Verslegende des Bischofs Hildebert erfahren wir indirekt etwas über die Ideale des christlichen Rittertums;

---

[330] Ms. lat. 17 509, fol. 116, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 443.
[331] Vida, Z. 237/38.
[332] Poème moral, Z. 483/84.
[333] Poème moral, Z. 582.
[334] Poème moral, Z. 583.
[335] Ms. lat. 16 481, no. 96, Predigt gehalten zu Paris 1272 und 1283, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 438.

[illegible] das asketische Leben Zosimus', seine geistigen Kämpfe [illegible] mit dem Ritterleben zur Zeit des Verfassers verglichen. [illegible]mal legt Hildebert bei diesen Ausführungen einen besonde[illegible] Akzent auf das Wort „Kampf":

> Cumque potes subjici, non debes dicere: Vici. Nam quis vincatur, vel vincat, fine probatur. Praemia victorum pendent in fine laborum Ut Scriptura sonat, finis, nos pugna coronat. Cum bene pugnabis, cum cuncta subacta putabis, Quae post infestat, vincenda superbia restat[336].

[illegible] diesen Versen klingt zwar heraus, daß der Kämpfende, der [illegible]tter, das große Ziel vor Augen hat; denn so wie dieser für [illegible]n Ideal kämpft, so tut es Zosimus für dasjenige des Mönches, [illegible]nlich für die Überwindung des Stolzes, oder die christliche [illegible]mut. Wenn Hildebert sagt, daß die Mönche, gemäß einer [illegible]te ihres Klosters, sich zur Fastenzeit in die Wüste begaben [illegible] *cella prodibant ad nova bella*[337]) oder Zosimus in diesem [illegible]nne das Gleiche tat (*Exit, et a cella proficiscitur ad nova bella*[338]), dann soll das heißen: so wie der Ritter auszieht, um [illegible]urch Kämpfe sein Ziel zu erreichen, zu einem schöneren [illegible]eben zu gelangen, ebenso ziehen die Mönche aus, verlassen [illegible]ihre Zellen, um durch geistige Kämpfe, die sie auf ihrem [illegible]Kampfplatz, der Wüste, liefern, zu einem neuen, schöneren [illegible]eben, ihrem Siege zu kommen. Wir haben hier also eines der [illegible]ersten Bekenntnisse zum Ritterideal; denn durch den gewähl[illegible]en Vergleich fällt der Nachdruck auf das asketische Element, [illegible]welches in der ersten Blüte des Rittertums sich mit ersterem [illegible]vereinte[339].

In den übrigen Texten ist das ursprüngliche Ritterideal [illegible]schon durch Verfallserscheinungen gekennzeichnet, die sich in [illegible]zwei Arten scheiden lassen. Es handelt sich einmal darum, daß [illegible]der Ritter seinem christlichen Ideal, für ein religiöses Ziel zu [illegible]kämpfen (La mission des nobles et des chevaliers, c'est de dé[illegible]endre l'Église de combattre la perfidie, l'honorer le sacerdoce, [illegible]de venger les injures du pauvre, de pacifier le royaume, de [illegible]verser leur sang pour leur frères[340]) untreu wird und seine [illegible]Kampfeskraft in Liebeshändeln verzettelt. Im anderen Falle [illegible]haben wir es mit Verfallserscheinungen zu tun, die schon

---

[illegible]Hildebert, col. 1323.
[illegible]Hildebert, col. 1325.
[illegible]Hildebert, col. 1325.
[illegible]Vgl. Huizinga: Der Herbst des Mittelalters, a. a. O., S. 103.
[illegible]So sieht die Aufgabe des Ritters z. B. der Zisterziensermönch Elinand [illegible]Froidmont († 1237), Ausg. Elinand, Tissier VII, S. 272, zit. bei L. d. l. [illegible]Marche, a. a. O., S. 387.

gegen das Gesetz und die Moral verstoßen, z. B. mit Diebstahl, Raub und dergleichen.

Wenden wir uns der Betrachtung ersterer Frage zu, so können wir in bezug auf unsere Legenden die Feststellung machen, daß das Kampfmotiv, welches die Thais-Legende schon in den *Vitae Patrum* enthielt, einmal weiter ausgestaltet wurde, und ein zweites Mal sogar in eine fremde Legende, die der ägyptischen Maria, Eingang fand.

Die Thais-Legende der *Vitae Patrum* enthält folgenden Satz:

> ... lites inter se conserentibus amatoribus suis, frequenter sanguine iuvenum puellae limen replebatur[341].

Marbod bringt schon durch einen Vergleich der Heftigkeit der Kämpfe mit einem Bild aus der Antike, mit Mars, der die Streitfackel in eine Hochzeitsfeier wirft, mehr Leben in diese Kämpfe:

> Dum Mars turbat hymen macularunt sanguine limen[342].

Hier gibt es ein Gemetzel, und das Blut der Rivalen fließt in Strömen:

> Ante suas aedes fiebat mutua caedes, Et de rivali currebant sanguine rivi[343].

Eifersucht ist das Motiv großer Streitigkeiten in der Thais-Legende des Templers H. d'Arci:

> Devant l' us Taisis grant estrif feseient... Quant les uns devant les autres entrer voleient[344].

Ebenso sieht der Verfasser der altitalienischen Prosalegende die Eifersucht als Streitursache an:

> ... per la gran çilosia ch'ii avea ensembre per ella molte tençone ne seguia

— der Streit ist außerdem sehr heftig:

> ... e spesse volte çuffe e ferite[345].

Der Dichter des *Poème moral* gibt Verdruß und Zorn, die die Verehrer gegeneinander treibt, als Kampfmotiv an. Im Verlauf des Kampfes streiten sich die Kühnsten, und einige werden sogar getötet:

> Ki plus eret hardiz, par li soi combatoit De maltalant et d'ire, li uns l'autre ocioit[346].

---

[341] Vitae Patrum, S. 374.
[342] Marbod, col. 1630.
[343] Marbod, col. 1630.
[344] H. d'Arci, S. 147, Z. 8 u. 10.
[345] Friedmann, S. 2.
[346] Poème moral, Z. 493/94.

Dabei betont der Wallone die Tugend echt ritterlicher, d. h. männlicher Treue und Freundschaft, die den verlorenen Freund beweint, während die Verworfene sich darüber lustig macht:

Li ami en plor[oi]ent, mais ele s'en gaboit[347].

Wie schon zuvor gesagt wurde, fand dieses Kampfmotiv in die Legende der Maria Aegyptiaca Eingang. Während sämtlichen lateinischen Texten[348] dieser Zug unbekannt ist, Adgar, Rustebeuf, Bonvesin, der Verfasser der altitalienischen Prosalegende, auf eine Ausarbeitung dieses Themas verzichten, bringt der anglonormannische Text und der von diesem abhängige spanische und italienische Text die Episode der Thais-Legende in neuer, selbständiger Ausführung. Als Erklärung hierfür könnte die Vorliebe unseres Dichters, weltliche Motive in seine Asketenlegende zu verarbeiten, gelten. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß das Thema einer fremden, wenn auch dem Motive nach verwandten Legende, in den anglonormannischen Text Eingang fand. Auch sehen wir hier erst eigentlich, wie das ehemalige christliche Ritterideal zu Liebeshändeln herabgewürdigt wurde.

Daß wir es mit Kämpfern aus dem Adelsstande zu tun haben, können wir aus dem großen Reichtum der Buhlerin und ihrer adeligen Herkunft schließen; denn sicherlich pflegte sie in der Hauptsache mit ihren Standesgenossen Umgang. Außerdem war ja bekanntlich der Gebrauch von Waffen dem Adelsstand vorbehalten.

Bevor wir von den textlichen Verfallserscheinungen reden, soll der Kritik zeitgenössischer Prediger das Wort erteilt werden. So geht z. B. aus einer Predigtserie um 1250, die wahrscheinlich den Chancelier Haimeric de Varis zum Verfasser hat, hervor, wie die Liebe unzertrennlich vom ritterlichen Kampf wurde, ja nur sie den Mut einflößte und den Sieg krönte: Nullus strenuus miles nisi amet; amor facit strenuitatem militiae[349]. Oder hören wir den schon so oft zitierten Jacques de Vitry das Absinken des christlichen Ritterideals betrauern: Hodiè autem ordo militaris in pluribus adeò est corruptus, quod manus in insaniam versae, sicut fit in freneticis[350].

Noch deutlicher illustrieren die Kampfesszenen unserer Legenden diesen Verfall; denn die Texte der Legende von

[347] Poème moral, Z. 495.
[348] Vgl. Baker, a. a. O., S. 291.
[349] Ms. lat. 2516a, fol. 152, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 387.
[350] Ms. lat. 17 509, fol. 105, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 387.

Maria Aegyptiaca geben als Motiv der Kämpfe alle die sinnliche Liebe an:

> ... erent si espris de s'amor / que devant sen uis a l'entrée / en faisoient mainte mellée[351];

oder der Spanier sagt:

> ... non se pueden della toller ... / ... en las entradas / dauanse grandes espadadas[352].

In der italienischen Verslegende liest man, daß die eifersüchtigen Liebhaber sich um des geringsten Anlasses willen vor dem Hause der Buhlerin Maria streiten:

> Se tençonauam de niente[353].

Wir werden also hier ganz besonders Verfallserscheinungen des christlichen Ritterideals feststellen können. Die Kämpfe an sich, wie sie in den Legenden geschildert werden, tragen dazu bei, obige Behauptung zu beweisen; außerdem sind sie von kulturhistorischem Interesse insofern, als sie über Einzelheiten von Kampfarten, Waffen und Rüstungen Aufschluß geben.

Kampfarten, Waffen, Rüstungen.

Im anglonormannischen Text liest man, daß es vor der Türe Marias manchen Zusammenstoß gab, bei dem mit Lanzen und Schwertern so große Schläge ausgeteilt wurden, daß das Blut der Verwundeten in den Schmutz herabfloß:

> ... en faisoient mainte mellée, / des gisarmes e des espées / s'entredonoient grans colées; / li sans ... / en couroit aval le palus[354].

Dabei blieb es nicht bei bloßen Verwundungen, wenn der Dichter sagt, daß die Verworfene für zwei Getötete nur ein spöttisches Lachen übrig hatte:

> quant elle en veoit dous ocis / ... n'en fesist un ris[355].

Bei dem Spanier verlaufen die Kämpfe naturgemäß noch hitziger. Das Blut läuft infolge der schweren Schwertschläge bis zur Mitte der Straße:

> ... grandes espadadas La sangre que dellos sallia / por medio de la cal corria[356].

---

[351] Texte critique, Z. 134—136.
[352] Vida, Z. 174 u. 177/78.
[353] Leggenda, Z. 168.
[354] Texte critique, Z. 136—140.
[355] Texte critique, Z. 145/46.
[356] Vida, Z. 178—180.

Der Spanier räumt seiner Liebe zu blutigen Kämpfen sogar einen Platz in dem Herzen seiner Heldin ein, wenn er sagt, daß die Buhlerin denjenigen am meisten liebte, der die größten Wunden für sie davongetragen hatte:

El que era mas faldrido / aquell era su amigo[357].

Die italienische Verslegende bringt den ausführlichsten und selbständigsten Exkurs über die Liebeshändel (die Schilderung umfaßt Z. 159—248). Der Dichter spricht eingangs zur Charakteristik dieser Kämpfe etwas übertrieben von den

gran dalmagio ... lo stragio ... l ira e l mal e la gram guerra[358]

In einem folgenden Rede- und Antwortspiel fordern sich zwei Gegner zum Streit heraus. Der Dialog ist sehr lebhaft; die Gegner haben zunächst einen Wortwechsel wegen ihrer beiderseitigen engen Beziehungen zu der Buhlerin Maria. Dabei versuchen sich beide in prahlerischen Worten jeweils als den größten Ehrenmann und Helden hinzustellen. Die Einzelheiten wiederzugeben, würde dem reizvollen Dialog Einbuße tun. Aus diesem Grunde wählte ich eine vollständige Wiedergabe:

Dixe l um a l altro: non e ben / Ço che tu fay ni se conuem De la vxança che tu e qui. Per qued pol esser or mel di, Forse tu ge vxi per Maria; Pocho te zoua che l e mea, E si s e ben che si la tegno Et palexe mente uon et uegno E gram tempo e l o tenua, Anchor nessun no l a abiua. Ressposse l altro: non e ver Che nessum homo la possa auer Ni per drua ni per amiga Sença gram pondo e gram fayga: Et, se tu di che tu la te, Che tu ve et che tu ve, Et che tu fay li toy talente, Segondo zo che la me dixe, Et ancha si me lo jnpromixe Fin che la uene in la citae, Eo sum quel homo che posso dir Che la me fa cuçi vegnir Et mo stalla cuçi a li barchon Per zo che la sa che e sum[359].

Zu diesen beiden Streitenden gesellen sich noch weitere sechs und sieben eifersüchtige Liebhaber, die wieder untereinander Händel beginnen. Auf diese Art entsteht ein regelrechter Straßenkampf:

Tuti per quella caxon De guadagnar lo so Amor Li se gyamauam jnter lor[360].

Interessant für uns ist die Beschreibung des Kampfes, der nun folgt. Er wird ganz deutlich zeigen, wie das christliche Ritterideal, ja dasjenige des Adels überhaupt[361], zu Liebeshändeln entwürdigt wurde. Weiterhin gibt die Beschreibung Auskunft

[357] Vida, Z. 183/84.
[358] Leggenda, Z. 159/61.
[359] Leggenda, Z. 169—192.
[360] Leggenda, Z. 198—200.
[361] Vgl. Elinand, S. 61, Anm. 340.

über Waffenrüstungen, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Norditalien getragen wurden. Daß wir es hier wahrscheinlich mit einer Glanzrüstung zu tun haben, geht aus folgender Äußerung des Dichters hervor:

Et veniuam tuti *ben* vestij[362].

Sie bestand aus einem gut polierten Panzerhemd und einem vergoldeten (oder mit Gold verzierten) Schild:

... bon vssberghy ben furbij ... scue dorae[363].

Das Vergolden und Verzieren der Rüstungen scheint also in Italien wie in Frankreich im 13. Jahrhundert üblich gewesen zu sein; denn aus einem Ms. des Kardinals Jacques de Vitry geht ebenfalls hervor, daß Sattelzeug, Sporen usw. mit Gold oder anderem überflüssigem Zeug verziert wurden[364].

Außerdem hielt man bei dieser Art von Kämpfen einen gestutzten und gezähmten Falken, der mit einer Kette am Gürtel befestigt war, auf der Hand:

In man falçon, taglente spaghe Et bon cortey a la centura[365].

Der Streit übertrifft alle diejenigen der anderen Texte an Heftigkeit; denn der Dichter glaubt uns versichern zu müssen, daß es ein wahrer Kampfessturm gewesen sei:

Che l era vn strumeço a ueder[366];

oder er spricht von der

grande sanguenera ... coreua zo per la uia[367].

Dabei wurden solche Schläge ausgeteilt, daß Kopf, Arme und Hände der Kämpfer verwundet wurden und die Männer tot zu Boden fielen wie in einem regelrechten Kriege[368]. Über die Art des Kampfes erfahren wir, daß Lanzen dabei zerbrochen wurden und der Schild gespalten oder zum Bersten gebracht werden mußte:

... lançe sgyenar, Le schue fender et sgyappar[369].

Diese Kampfszene haben wir uns sehr wahrscheinlich in einer der Straßen des mittelalterlichen Venedig vorzustellen; denn es heißt, daß die Buhlerin Maria von einer Barke aus dem Kampfe

---

[362] Leggenda, Z. 205.
[363] Leggenda, Z. 206/207.
[364] Ms. lat. 17 509, fol. 128. zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 446.
[365] Leggenda, Z. 208/09.
[366] Leggenda, Z. 233.
[367] Leggenda, Z. 230/31.
[368] Leggenda, Z. 218—223.
[369] Leggenda, Z. 224/25.

sah und nach Beendigung desselben mit einer Schnelligkeit zurückruderte, als ob ein Sturm sie angetrieben hätte:

> Da vn barchon la unde ella staua; E li alora se remiraua Si como lo stormo se perforçaua[370].

Ehe wir zu den Verfallserscheinungen des Ritterideals übergehen, sollen ritterliche Momente nach einer Wunderbegebenheit der Legende von Maria Aegyptiaca erwähnt werden. Es handelt sich um ein Wunder, das in ritterliches Gewand gekleidet wird. So berichten die *Vitae Patrum* von einem Tempelverbot für die Dirne, die, wie es in ihrer Vita heißt, durch göttliche Kraft verhindert wurde, das Gotteshaus zu betreten:

> ... diuina aliqua virtus prohibebat non indulgens introitum[371],

desgleichen bei Flodoard:

> ... acta aetherea virtute repellor[732]

und Hildebert:

> vis coelica rejiciebat[373].

Im anglonormannischen Text hingegen sind es Ritter mit stolzen, feierlichen Mienen, die mit ihren Schwertern Maria den Eintritt verwehren:

> bien li sembloient cevalier / mais molt avoient le vis fier, / cascuns tendoit vers li s'espée ...[374]

Dieselbe Episode hat der Spanier übrigens wörtlich übernommen[375]. Im franco-venetianischen Text sind es wohlbewaffnete Ritter, die am Eingang des Tempels bereitstehen, als ob sie Maria verwunden wollten:

> Caualer tuti ben armay, Chi stauam pur aparegiay Como y la uolesam ferir[376].

Das Gleiche geschah mit einer Wunderbegebenheit der Thais-Legende, die von dem Entschweben der Seele dieser Heiligen berichtet, daß

> Li message Jhesu et sa chevalerie L'enporterent lassus a mut grant seniorie[377].

Die vorhin erwähnten Verfallserscheinungen des christlichen Rittertums treten also nicht erst im 13. Jahrhundert hervor, wie Lecoy de la Marche[378] annahm, wenn er schrieb: «... est déjà

[370] Leggenda, Z. 236—238.
[371] Vitae Patrum, S. 295.
[372] Flodoard, col. 544.
[373] Hildebert, col. 1331.
[374] Texte critique, Z. 385—387.
[375] Vida, Z. 445—449.
[376] Leggenda, Z. 444—446.
[377] Poème moral, Z. 1681/82.
[378] L. d. l. Marche, a. a. O., S. 387.

sur son declin[379] », sondern sie waren schon am Ende des 12. Jahrhunderts wohl in einzelnen Fällen zu bemerken. Dies beweisen die Ausführungen der anglonormannischen Verslegende (Ende des 12. Jahrhunderts) ganz deutlich; denn hier kann der Ausspruch Haimeric de Varis', daß der platonischen Galanterie der Paladine nach und nach ein zur Not verhüllter Sinnengenuß folgte[380], Anwendung finden.

Verfallserscheinungen.

Es geht hier, wie schon gesagt wurde, um Gesetz und Moral. In dem Traktat des XVII. Kapitels: *Om ne se puet a Deu acordeir d'un pechiet tant c'om ne vult laissier l'altre* — in der Hauptsache also handelt es sich hier um die Genugtuung der Sünden — warnt der Dichter die Adeligen vor Raub und Streitigkeiten mit der Begründung, daß die daraus entstandenen Übel schlecht wieder gutzumachen seien:

> Ci devroient entendre li sanior, li baron, Qui robent, qui guerroient, qui ne funt se mal non[381].

Was das Wort *robent* anbetrifft, so haben wir wohl zunächst darunter ritterliche Raubzüge zu verstehen, ein Übel, welches Etienne de Bourbon († 1261) ebenfalls geißelt. Im Ms. lat. 15970, fol. 375/76, 485, lesen wir Ausführlicheres über die von unserem Moralisten nur angedeuteten Mißstände. Hier vereinigen sich die *Chevaliers* zu einer Bande, die reichen Passanten auflauert, um sie zu berauben[382]. Der Erlös des Geraubten verwandelte sich meist in Kleiderluxus, wie wir durch Jacques de Vitry erfahren[383]. Aus diesem Übelstand hat ein Dominikaner jener Zeit, der weniger mit den Etymologien vertraut als mit einer satirischen Ader begabt war, das Wort *robes*, welches die Kleider des Adels bezeichnete, abgeleitet (aus rober, derober): Idèo vestes nobilium eleganter gallicè dicuntur robes A Depraedatione[384].

Über das *guerroient* haben wir bereits Ausführliches durch die Schilderung der Liebeshändel gehört. An anderer Stelle tadelt der Moralist offen den Hochmut des Ritters:

> Blameir doit ... l'orguil del chevalier[385].

---

[379] L. d. l. Marche, a. a. O., S. 387.
[380] Vergleiche die Ausführungen der Predigtserie Haimeric de Varis', S. 63, Anm. 349.
[381] Poème moral, Z. 989/90.
[382] Zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 388.
[383] Ms. lat. 17 509, fol. 105, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 389.
[384] Ms. lat. 15 970, fol. 353, zit. bei L. d. l. Marche, S. 389.
[385] Poème moral, Z. 1310/11.

Diese Untugend kam, wie wir durch Jacques de Vitry erfahren, besonders beim Lanzenbrechen zum Vorschein. Der Tadel erhält seine Begründung durch das Wesen des ritterlichen Gedankens, dessen Ideal ein ästhetisches war und ein ethisches sein wollte; denn sein wahrer Kern war der zur Schönheit erhobene Hochmut. Chastellain hat es vollkommen folgendermaßen formuliert: « La gloire des princes pend en orgueil et en haut péril emprendre, toutes principales puissances conviengnent en un point estroit qui se dit orgueil[386]. » Auch sahen wir diese deutlich bei der Herausforderung zum Kampf in der franco-venetianischen Legende zur Geltung gebracht[387]. Nach einem Bericht des Humbert de Romans kam der Hochmut gerade auf den Turnieren zur Geltung. Dort ruinierten die Adeligen oft sich und ihre Familien auf einen Schlag, und all das pour acquérir, une gloriole futile, pour être proclamé preux et vaillant[388] »

c) Klerus.

Sitten.

Wenden wir uns nun den Sitten des geistlichen Standes zu. Dabei geben die Texte nicht direkt Auskunft. Aus Hinweisen läßt sich vielmehr ungefähr ein Bild mönchischer Sitten rekonstruieren. Im Anschluß an die Charakteristik der beiden Prietergestalten unserer Legenden, Paphnutius (Thais-Legende) und Zosimus (Maria Aegyptiaca), kann man aus den in Erwägung gezogenen Tugenden und den diesen gegenübergestellten Mängeln Rückschlüsse ziehen.

Die Legende der ägyptischen Maria wird uns dabei durch die Beschreibung der Regeln und Sitten des Klosters Johannes des Täufers weiteren Aufschluß geben.

Simonie.

Der Mönch Paphnutius findet in den *Vitae Patrum* lediglich als Abt Erwähnung:

---

[386] Chastellain V, S. 443. Vgl. Huizinga, a. a. O., S. 91.

[387] Vgl. die Ausführungen auf S. 64/65.

[388] Max. Bibl. Patr. XXV, 559, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 395. Folgende Synodalbeschlüsse aus dem 12. Jahrhundert beweisen, daß obige Mißstände auf den Turnieren geherrscht haben müssen: das Turnier wurde verboten: 1. auf der Synode zu Clermont 1130 (Grund die Todesopfer, denen man das kirchliche Begräbnis verweigert), 2. 10. allg. Synode 1139, 3. Synode zu Reims 1148 (dasselbe Verbot wie zu 1), 4. Synode unter Hadrian IV. das gleiche Verbot wie 1, zit. bei Hefele: Conciliengeschichte, Bd. V, SS. 410, 441, 511, 569.

... cum abbas Paphnutius audisset ... profectus est ad eam[389].

Marbod bezeichnet ihn kurz als Abt und vorbildlichen Eremiten:

... sanctus Paphnutius abba ... potens eremita[390],

oder die italienische Prosalegende als

un santo homo ... nome Panucio[391].

Aus den eben angeführten Beispielen geht hervor, daß bei diesen Verfassern die Vollkommenheit des Mönches a priori feststand.

Der Verfasser des *Poème moral* läßt es bei dieser Feststellung nicht bewenden. Um die Klage über die weltliche Gesinnung der Geistlichkeit, wie sie in folgenden Versen zum Ausdruck gebracht ist:

Muit est mueiz li secles, li tens mut perillos, Car teiz diut estre pastres, qui est devenuz los[392],

nicht als trostlose Klage bestehen zu lassen, entwirft er in der Charakteristik des Mönches Paphnutius das Mönchsideal. Er bezeichnet diesen, den Mönch der Vorzeit, zwar ebenfalls als *sainz hom*, betont jedoch dessen Seelsorgerqualitäten, welche seine Zeitgenossen nicht kennen. Als guter Hirt dient er dem Nächsten und geht nicht als Wanderprediger, um Geld einzusammeln:

Volentiers laboroit por altrui a salveir; N'aloit pas sermonant por avoir asembleir[393].

Der Moralist bestreitet dem Mönch jedoch nicht sein Recht zu predigen, ganz im Einklang mit seinem Zeitgenossen Rupert von Deutz: Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare[394] sowie den päpstlichen Erlassen seiner Zeit[395]. Und im obigen Zusammenhang heißt es weiter:

„Es gibt Leute, die keine Rede, keine Predigt anfangen würden, wäre es nicht aus Liebe zum Gelde[396]."

Daß diese Übelstände am Ende des 12. bzw. zu Beginn des 13. Jahrhunderts (*Poème moral* gegen 1200) verbreitet waren, beweist der Beschluß der Pariser Synode von 1212 und 1213, wonach „niemand um Lohn oder infolge eines Mietsvertrages pre-

[389] Vitae Patrum, S. 374.
[390] Marbod, col. 1630.
[391] Friedmann, S. 2.
[392] Poème moral, Z. 463/64.
[393] Poème moral, Z. 549/50.
[394] Migne P. L., 170, S. 537/42, zit. bei O. Müller: Theol. zum Poème moral, Seite 18.
[395] Vgl. G. Schreiber: Kurie und Kloster, Bd. I, S. 158.
[396] Poème moral, Z. 553/54.

digen darf. Auch solche dürfen nicht zum Predigen zugelassen werden, mögen sie Reliquien tragen oder nicht[397]."

So geißelt der schon so oft erwähnte Jacques de Vitry ganz allgemein die Habsucht seiner Standesgenossen: « Il y a des chanoines qui font mieux encore: aux offices où l'on fait une distribution de deniers, ils accourent; mais, que tout le temps que durent les autres, ils restent chez eux à jouer aux dés[398]. » Während die Prediger offen diese Übelstände rügen, bringen unsere Legenden einen versteckten Tadel insofern, als das Mönchsideal ganz besonders hervorgehoben und ausführlich beschrieben wird. So spricht der anglonormannische Dichter lediglich von Zosimus' Heiligkeit und seiner Liebe zur Armut:

molt estoit de sainte vie ... miex amoit il se povreté[399];

ein Beweis also, wie sehr diese Tugend damals geschätzt wurde, denn dem Zosimus der *Vitae Patrum* war sie nicht verliehen gewesen[400]. Auch der Spanier schildert in diesem Sinne die Gestalt des Mönches Zosimus:

Mas preciaua ell su pobredat / que algun conde ssu riquedat[401];

oder Rustebeuf sagt anerkennend:

N'avoit de richesces envie,Fors d'oneste vie mener[402].

Welcher Mißbrauch mit Amuletten und Reliquien getrieben wurde, erfahren wir wiederum durch das *Poème moral*. Dessen Verfasser weiß, daß die Priester seiner Zeit den Besitz von Amuletten und Reliquien als ihr Recht beanspruchen, eine Unsitte, von der Paphnutius nichts weiß:

Ne voloit philateres ne reliques porteir: Bien sevent qu'il demandent, qui les suelent porter[403].

Was die Amulette anbelangt, so sollte beim Tragen der Gegenstand an sich sowie das geschriebene Wort eine heilende und apotropäische Wirkung ausüben[404]. Der Amulettgebrauch reicht bis auf die Babylonier, Juden sowie Griechen und Römer zurück. Das Christentum nahm nach den Zeiten der Verfolgungen einmal viele beliebte heidnische Amulette neben christlichen, wie z. B. das Evangelienbuch oder Blätter mit Worten aus dem Evangelium, die in Kapseln am Körper getragen wurden, zum

[397] Vgl. Hefele, a. a. O., Bd. V, S. 866.
[398] Ms. lat. 17 509, fol. 22, zit. a. a. O., S. 335.
[399] Texte critique, Z. 820 u. 823.
[400] Vitae Patrum, S. 295 ff.
[401] Vida, Z. 916/17.
[402] Rustebeuf, Z. 524/25.
[403] Poème moral, Z. 551/52.
[404] Vgl. A. Franz: Die kirchlichen Benediktionen, Freiburg i. Br., S. 435.

Gebrauch auf. Von den heidnischen blieben besonders solche in Übung, die hebräische oder völlig unverständliche Worte enthielten. Dieser Mißbrauch herrschte nicht nur während des Mittelalters, sondern ging weit über dessen Grenzen hinaus[405]. Im 13. Jahrhundert scheint er besonders geherrscht zu haben, denn der hl. Thomas wendet sich schärfstens gegen die Inkantationen und Amulette, wenn er sagt: „Es darf nichts darin gesagt und geschrieben werden, was in Beziehung zu Dämonen steht. Es ist nicht erlaubt, unbekannte Namen (nomina ignota) auszusprechen oder auf Zettel zu schreiben; auch geschichtlich unwahre Tatsachen dürfen nicht erwähnt und mit heiligen Worten keine abergläubischen Worte oder Zeichen (characteres) verbunden werden. Nur das Kreuzzeichen ist gestattet, und bei dem Gebrauch von erlaubten Worten ist jeder abergläubische Gebrauch zu meiden[406]." — In diesem Sinne hatte auch schon Eligius, Bischof von Noyen 590—659, unterschiedlos vor allen Amuletten gewarnt, auch wenn sie von Klerikern hergestellt seien und nur heilige Dinge und göttliche Worte enthielten[407].

Mit den Reliquien wurde der gleiche Mißbrauch getrieben. Das Herumführen von Reliquien diente als Anlaß zur Sammlung von Almosen für Kirchen- und Klosterbauten. Da wird z. B. eine Episode von den Kanonikern von Laon berichtet[408], welche ihre Kleriker mit dem als echt ausgegebenen Hemd Marias, dem Schwamm Christi und einer Kreuzpartikel erst durch ganz Frankreich und danach sogar bis England sandten, um Geld für den Aufbau ihrer durch Brand zerstörten Kirche einzusammeln. Daß diese Art von Ausnutzung der Reliquien nicht gebilligt wurde, geht aus einem zeitgenössischen Zeugnis des Guibert von Nogent († 1124) hervor: Interea secundum illum qualemcumque morem ad corrogandas pecunias coeperunt feretra et sanctorum reliquiae circumferri[409].

Doch kehren wir zu den Ausführungen unserer Texte zurück. Bei den Mönchen des Klosters Johannes des Täufers wird besonders die freiwillige Armut geschätzt; außerdem kennen sie untereinander weder Simonie noch Neid:

> entr'iax n'avoit pas simonie / ... ne envie / n'avoient soign d'argent ne d'or[410];

[405] Vgl. A. Franz, a. a. O., S. 438.
[406] Thomas: Summa 22, q. 96, a 4, zit. bei Franz, a. a. O., S. 432.
[407] Vgl. A. Franz, a. a. O., S. 437.
[408] Vgl. A. Franz, a. a. O., S. 455.
[409] G. d. Nogent: De vita sua, lib. III, c. 12 — Migne CLVI, 938, zit. ebd.
[410] Texte critique, Z. 739—741.

oder von den Mönchen des hl. Antonius heißt es:

Entre eaz, n'ere[t] avarisce et orguez, ne envie[411].

Der Spanier spricht ebenfalls davon, daß die Mönche weder Neid noch Habsucht kannten, sondern ihre Armut sogar liebten, d. h. den Besitz verabscheuten:

... non auie ... ni enbidia nin auariçia ... non querien auer propietat ... En pobredat ssen mantenien / por amor de dios lo ffazien[412];

oder Rustebeuf erzählt, wie Zosimus bei eben diesen Mönchen keine Habsucht entdeckte:

... il vit qu'il n'avoient cure D'avarisce ...[413].

Daß diese Mißstände, besonders der der Simonie, im Mittelalter geherrscht haben, läßt sich aus Hinweisen zeitgenössischer Predigten, wie wir gleich sehen werden, und vor allem aus Konzilbeschlüssen herleiten[414]. Ähnliche Klagen ertönen von den Kanzeln am Ende des 12. bzw. zu Anfang und Mitte des 13. Jahrhunderts. So geht aus einer Fastenpredigt zu Beginn des 13. Jahrhunderts hervor, daß die Simonie eine der größten Wunden des betreffenden Jahrhunderts war. Mit packenden Worten berichtet der anonyme anglonormannische Verfasser, auf welche Art und Weise der Klerus es verstand, Reichtümer anzuhäufen und zu hohen kirchlichen Würden zu gelangen[415]. Oder der schon öfters erwähnte Jacques de Vitry († 1240) wendet sich in einer Predigt an die Prälaten und hält ihnen mit scharfen Worten ihre Habsucht vor, die sie vom Wege, den ein echter Priester wandeln soll, abgebracht hat. Ferner wird getadelt, sie kümmerten sich nur um das Seelenheil des Reichen, für die Armen habe man jedoch taube Ohren[416].

Rustebeuf berichtet weitere Einzelheiten über die Habsucht des Klerus. Zu seiner Zeit, Ende des 13. Jahrhunderts, schienen die Geistlichen hohe Renten zu beziehen[417]; denn der Trouver spricht von einem solchen Verzicht der Mönche aus dem Jordan-Kloster:

N'avoient pas rentes a vivre Chascune de centaine livre[418].

---

[411] Poème moral, Z. 1526.
[412] Vida, Z. 816/17, 824/25, 827.
[413] Rustebeuf, Z. 659/60.
[414] Vgl. bei Hefele, a. a. O., 1—5 und 7, Bd. V, SS.: 614, 688, 795, 866, 940, 1012; 6, 8, 9, Bd. VI, SS.: 53, 98, 172.
[415] Ms. fr. 13 316, fol. 167, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 349.
[416] Ms. lat. 17 509, fol. Ier sermon aux prélats, zit. a. a. O., S. 349.
[417] Vgl. Hefele, Bd. V, S. 614.
[418] Rustebeuf, Z. 649/50.

Oder er sagt, sie hätten lieber mit einer Träne bezahlt, als daß sie Getreidemaße nach ihrem Gutdünken festgesetzt hätten:

> Il finassent miex d'une lerme Que d'une mine ou d'un sestier De forment s'il lor fust mestier[419].

Ähnliche Mißstände rügt auch Jacques de Vitry in der eben erwähnten Predigt, woraus hervorgeht, daß der Klerus durch Zwischenhändel den Landmann auszuplündern versuchte: « Enfin ils spolient les habitants des campagnes par l'entremise des officiaux et des doyens[420]. »

Luxus.

Ein zweites dunkles Kapitel ist der vielgerügte Luxus der Geistlichen im Mittelalter. Während Rustebeuf z. B. wörtlich davon spricht, daß Zosimus diesen bei den Mönchen Johannes des Täufers nicht gesehen habe:

> ... il vit qu'il n'avoient cure ... de luxure[421],

so geben uns die übrigen Texte wiederum nur indirekt Auskunft, indem sie eben den Verzicht konstatieren. Was also den Kleiderluxus anbetrifft, so spricht der Verfasser der anglonormannischen Legende den Mönchen seine Anerkennung dafür aus, daß sie härene Bußkleider trugen, auf Schuhe und kostbare Seidengewänder verzichteten:

> il n'avoient soign d'estamine[422], / en haires erent e nus pies[423].

Die gleiche Unsitte tadelt der Spanier an den Mönchen seiner Zeit, wenn er den echten Mönchsinn Zosimus' lobt, dem jeglicher Kleiderluxus fremd ist:

> Don gozimas ... / vestido en guisa de monge. Non dariedes por ssu uestidura / huna mançana madura[424].

Außerdem schätzte der Mönch die Armut seines Gewandes so sehr, daß er, obschon wir keinen reifen Apfel dafür gegeben hätten, dieses nicht für ein Pferd eingetauscht hätte:

> Mas tanto lo tenie el por preçiado / que non lo darie por vn cauallo[425].

---

[419] Rustebeuf, Z. 652—654.
[420] Ms. lat. 17 509, fol. Ier, a. a. O., S. 349.
[421] Rustebeuf, Z. 659/60.
[422] Synode zu Avignon 1209 bestimmte: die Mönche müssen Kleider „de stamine forti" (eine besondere Art von gewobenem Zeug) tragen; verboten sind Kleider aus „etamine", womit das Altfranzösische farbige kostbare Seidenkleider bezeichnete.
[423] Texte critique, Z. 726/27.
[424] Vida, Z. 910—913.
[425] Vida, Z. 913—915.

Auch das 12. Jahrhundert hat diese Unsitte gekannt. So läßt Hildebert die Mönche des Jordanklosters auf luxuriöse Kleidung verzichten:

Nemo vel impensa vestis... Par (cibus) et cultus, procul abstulit[426].

Dabei entdeckt der Bischof ein zweites Übel, das der Eitelkeit. Die Mönche, sagt er, pflegten weder ihre Haut, verwandten Wohlgerüche, noch legten sie zuviel Sorgfalt auf die Frisur:

Nolle favere cuti... Non sapor his olerum ... nec crinis comptus[427].

So schenkte z. B. im 11. Jahrhundert König Alfred einem Priester ein silbernes Instrument zum Kräuseln der Haare[428]. Oder Elinand spricht von den Eitelkeiten, welche auch Hildebert tadelte, von dem gelockten, gewellten Haar (calamistrato crine), dem exakt gezogenen Scheitel, dem frischrasierten Gesichte (rasitata facie) und der mit Bimsstein polierten Haut[429]. Wiederum sind es die Prediger, die ebenfalls diese Mißstände geißeln. So spricht ein strenger Franziskanermönch, der Frère Guibert im 12. Jahrhundert, davon, daß man oft bei den Geistlichen eine Kleiderfülle sehen konnte oder eine Menge von kostbaren Stoffen, welche in den Zimmern dieser Herren an Stangen aufgehängt waren, neben Truhen, angefüllt mit Silber und Gold, wie diejenigen eines Wechslers[430]. Oder Jacques de Vitry hält seinen Standesgenossen ebenfalls diese Unsitte vor und spricht von dem Ärgernis, das der Seelsorger gibt, der zwar den Frauen solchen Luxus verbietet, selbst jedoch des Verbotes spottet[431]. Auch die Konzilbeschlüsse verweisen des öfteren auf diese Übelstände[432].

---

[426] Hildebert, col. 1324.
[427] Hildebert, col. 1324.
[428] Vgl. Falke, a. a. O., Bd. I, S. 69.
[429] Elinand, Ausg. Tissier VII, S. 269, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 350.
[430] Hist. Litt. XLVI, 442.
[431] Ms. lat. 17 509, fols. 11 u. 24, zit. a. a. O., S. 350.
[432] Synode zu Montpellier 1215 (betr. Äbte und Mönche: die Kleider dürfen nicht von hellem oder schwarzem Zeuge, das „bruneta" heißt, auch nicht von „stamen forte" oder von „camelott" sein). — Synode zu Paris 1213 (die Mönche sollen nicht wie die Laien weißlederne Handschuhe, keine weltlichen Schuhe, Hüte oder bunte Kleider tragen). — Synode zu Rouen 1231 (Verbot kostbarer Kleider). — Synode zu Beziers 1233 (gegen kostbare Kleider und Luxus). — Synode zu Beziers 1246 (die Mönche sollen durch ihre Kleidung keinen Anstoß geben). — Synode zu Paris 1248 (die Äbte dürfen nur standesgemäße Kleider tragen). — Kleider in weltlicher Farbe oder Form verbietet die Synode zu Würzburg 1287. — Zit. bei Hefele, Bd. V, SS. 858, 867, 1009, 1029, 1143, 1150; Bd. VI, S. 248.

Schlemmerei.

Als eine andere Art von Luxus wird der des Essens dem Klerus oft vorgehalten. So spricht Hildebert wohlgefällig von den Mönchen des Jordanklosters, daß sie eine bescheidene Lebensweise führten und Schlemmereien nicht kannten:

Par cibus ... procul abstulit;

außerdem verzichteten sie auf folgende Speisen:

Sal, pisces, vinum, pulmentum[433].

Der Anglonormanne wie der Spanier loben die Armut der mönchischen Lebensweise:

il vivoient molt povrement / c'ert de pain d'orge et de polment

oder:

En pobredat ssen mantenien[434].

Auch der Verfasser des *Poème moral* spricht den Mönchen des hl. Antonius, deren Lebensweise äußerst anspruchslos ist, diese Tugend zu:

Alteil aiwe li uns que li altres bevoit; Mellors herbes ne feves lur maistres ne manjoit[435].

Der Dichter der franco-venetianischen Verslegende betont das gleiche gute Beispiel, das die Mönche durch ihre bescheidene Lebensweise geben. Außerdem macht er nähere Angaben über ihren Verzicht, nämlich den auf gekochte und gewürzte Speisen:

Del mangyar no aueuam cura ... Ny no mangyauam de buglyo Ny de nessum gaffo condio[436].

Weitaus deutlicher weist der gestrenge Elinand seine Standesgenossen, die wahrhaft fürstliche Gerichte auf ihren Tisch brachten, wegen der Schlemmerei zurecht[437]. Auch die Synodalbeschlüsse geben wiederum Aufschluß über diese Unsitte[438].

Auf eine andere Unsitte macht Hildebert als einziger aufmerksam. Es handelt sich um die Ausübung des Richterberufs

---

[433] Hildebert, col. 1324.

[434] Vida, Z. 816.

[435] Poème moral, Z. 1530/31. (Der lateinischen Quelle ist dieser Zug unbekannt, vgl. Vitae Patrum, S. 374.)

[436] Leggenda, Z. 837, 839/40.

[437] Ms. lat. 14 591, fol. 20, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 350.

[438] Synode zu Szaboles 1092 (die Äbte und Mönche dürfen an den Schmausereien während der Kalenden keinen Anteil nehmen); Pariser Synode 1212 und 1213 (in den Häusern der Geistlichen, in den Klöstern und Vorhöfen der Kirchen dürfen keine unanständigen Schmausereien, keine Zusammenkünfte der „ribaldi" [unzüchtige Schlemmer] sein); 12. allgemeine Synode 1215 (es ist sehr schlimm, daß manche Kleriker, sogar Prälaten, halbe Nächte mit Schmausereien verbringen).

neben dem Priesteramt. Der Bischof berichtet nämlich von einem solchen Verzicht der Mönche:

Nolle ... jus pendere, legibus uti[439].

Aus den Konzilbeschlüssen des 12. Jahrhunderts ist ersichtlich, daß dieses Übel wohl damals sehr verbreitet gewesen sein muß; denn die Synode zu Clermont, 1130, verbietet den Mönchen das Studium und die Ausübung des Richterberufes. Die 10. Allgemeine Synode, 1130, erläßt das gleiche Verbot für sämtliche Mönche und Kanoniker, ebenso die Synode von Tours aus dem Jahre 1163[440]. Es ist bekannt, daß Hildebert selbst in seiner Eigenschaft als Bischof von Tours auf der Synode zu Nantes, Oktober 1127, gegen klerikale Mißbräuche — es handelte sich um Vergebung der Benefizien und Erteilung der Weihen an Söhne von Geistlichen — Stellung nahm[441]. Aus diesem Grunde darf es nicht verwundern, daß er in seine Verslegende die Probleme hineinwob, die ihn als Seelsorger interessierten.

Wie durch die vorhergehenden Ausführungen dargelegt wurde, stehen die textlichen Hinweise auf klerikale Unsitten in vollem Einklang mit der kirchlichen Kritik der Zeitgenossen. Daß auf solche Schäden sogar in ursprünglich untendenziösen Legenden hingewiesen wird — die Texte der *Vitae Patrum* sprechen von der Mönchsgemeinschaft des hl. Antonius keineswegs in einer solchen Form, oder auf die Mönche des Jordanklosters bezugnehmend wird nur erwähnt, daß sie auf Geld und Besitz verzichten[443] — ist einerseits ein Beweis dafür, daß im Mittelalter die Schäden besonders kraß auftraten (denn die Konzilbeschlüsse der ersten christlichen Jahrhunderte sprechen den Klerus nicht etwa von solchen Untugenden frei, wie u. a. auch die Entstehung des Terminus „Simonie" im 3. Jahrhundert beweisen dürfte[444]) und andererseits, daß das Mittelalter aber auch s e l b s t Kritik an den Mißständen seiner Zeit übte. Nicht umsonst machten die Verfasser unserer Legenden, die meist selbst Geistliche waren, geschickt auf die Mißstände aufmerksam, indem sie diese, scheinbar unauffällig, in ihre Dichtungen verwoben und nicht wie diejenigen moralischer Traktate oder Predigten die ungeschminkte Wahrheit sagten, sondern in diplomatischer Weise durch die Lectio oder Lektüre ihrer Legenden vermittelten.

[439] Hildebert, col. 1324.
[440] Hefele, a. a. O., Bd. V, SS. 410, 441, 616.
[441] Hefele, a. a. O., Bd. V, S. 400.
[442] Vita Thaisidis, a. a. O., S. 375.
[443] Vita Mariae Aegyptiacae, a. a. O., S. 295.
[444] Vgl. Hefele, Bd. I u. II. — Definition des Wortes Simonie, Bd. I, S. 809.

2. Auffassung und Bedeutung von „Überwelt" in den Legenden.

Allgemeines zur Verbreitung der asketischen Idee.

Wie bereits in der Einleitung zum zweiten Teil ausgeführt wurde, war den Mönchen durch Karl d. Gr. der Weg zu künstlerischen Bestrebungen geöffnet worden. Jedoch machten sich mit der Verfolgung dieses Zieles laxere Ansichten über die Erfüllung der asketischen Vorschrift Benedikts breit. Die Reformbestrebungen Benedikts von Aniane unter Ludwig dem Frommen waren ohne Erfolg geblieben. Erst die Bemühungen der Cluniazenser-Reform führten zu einem positiven Ergebnis. Im Jahre 910 gab Wilhelm von Aquitanien durch die Gründung Clunys Frankreich den Vorrang auf dem Gebiete der Klosterreform. Nach diesem Beispiel entstand hierauf 913 in Deutschland die Stiftung Gerhards von Brogne, und 933 übergab Adalbert von Metz das Kloster Gorze an Einald und Johannes. Die Interessengemeinschaft dieser drei Klöster machte die Verbreitung ihrer Ideen für weite Kreise möglich. Das Charakteristikum dieses reformierten Mönchsstandes, sowie fortan jedes Klerikers überhaupt, wurde die Askese. Nur sie verschaffte ihm Achtung und Verehrung bei seiner Gemeinde. Aus dieser ihrer Vormachtstellung heraus, wie durch ihre vornehmlich geistigen Ideale, erlangte die Askese ihre Volkstümlichkeit[445].

Betrachten wir das religiöse Leben des 10. Jahrhunderts, so stellen wir fest, daß es durch ein Dreifaches charakterisiert wird, und zwar, wie Bruno von Querfurt sagt, durch das „Mönchtum, das Klausnertum und das Martyrium[446]". So sah Bruno auch die Übertragung christlicher Ideale ins menschliche Leben. Im allgemeinen Sinn von Askese enthalten diese Worte eine Charakteristik der Weltanschauung des 10. Jahrhunderts im rein kirchlichen Sinne[447].

Zur weiteren Klärung des asketischen Problems soll die *Vita Anscarii* herangezogen werden (d. h., wie es das 10. Jahrhundert sah). Daraus geht hervor, daß Askese gleichbedeutend mit innerem Martyrium gesetzt wurde; denn der Biograph verweist auf zwei Arten des Martyriums, wenn er sagt: „Es gibt ein verborgenes Martyrium (Askese), wenn die Kirche in Frie-

[445] Vita Brunonis, M. G. SS. CXXX, S. 30, zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 118.
[446] Vita Quinque fratrum, M. G. SS. XV, c. VII, S. 724, zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 118.
[447] Zoepf, a. a. O., S. 94.

den ist, ein offenes, wenn die Kirche verfolgt wird[448]." So erstrebte Anscar zwar beides, jedoch erreichte er wegen der Zeitverhältnisse nur eines. Dieses Seelenmartyrium spiegelt z. B. das Alexiuslied des 11. Jahrhunderts mit logischer Konsequenz und in wirkungsvollen Szenen wider.

Bei der Verwirklichung dieses Ideals aber erwuchs die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Gott und dem sündigen Geschöpf. In diesem Sinne gibt der Gelehrte Rather von Verona auf die Frage nach der Barmherzigkeit Gottes die pessimistische Antwort: „Der Mensch weiß nicht, ob er der Liebe oder des Hasses Gottes wert ist[449]." Die große Masse jedoch stand in stiller Ergebenheit, und unfähig, aus eigener Kraft die Versöhnung mit diesem Gotte herbeizuführen, überließ es diese Aufgabe den Heiligen seiner Zeit oder denen der Vergangenheit. Und die Heiligen dieser Zeit sahen die Rettung in der Weltflucht, der Askese und dem Martyrium. — So läßt Hrotsvitha in ihren Dramen die Sünder nur auf Gnade hoffen. Aus den Worten Abrahams, der seine gefallene Nichte[450] tröstet, erklingt ganz deutlich die pessimistische Anschauung des 10. Jahrhunderts: „Menschlich ist es, zu sündigen, teuflisch, in der Sünde zu verharren[451]."

Die Not der Zeit war zugleich auch der Grund der weiten Verbreitung der Askese, d e s Mittels, den Frieden der Seele zu erlangen. So ist auch bei Hrotsvitha strengste Askese das Mittel, die Gnade zu erringen. Die Gelehrten jener Zeit teilten ebenfalls diese Ansicht. Ein banges ungewisses Erwarten dem Göttlichen gegenüber hatte die stärksten Gemüter erfaßt. so zwangen Bruno von Köln und Johannes von Gorze in fast übermenschlicher Weise ihre Natur zur Ruhe, und Rather von Verona hat das Resultat seines Lebens in folgenden pessimistischen Worten der Nachwelt mitgeteilt: „Ich verzweifle und hoffe dennoch, ich hoffe und verzweifle trotzdem; ich glaube und will mißtrauen, ich mißtraue und will glauben[452]." Also hier der unerreichbare Gott, dort der große Sünder und Rettung vor der Strafe dieses Gottes, der ewigen Verdammnis, nur durch zeitliche Strafen, eben durch Askese. Die Hagiographie dieser Zeit spiegelt deutlich diese Anschauung wider. Man begnügte

---

[448] Vita Anscarii, M. G. SS. II. c. XLII, S. 724, zit. bei Zoepf, a. a. O., S.125.
[449] Migne: P. L. 136, col. 419, zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 125.
[450] Maria Neptis Abrahae Eremitae: Vitae Patrum, ähnliches Motiv wie in unseren Legenden. Ausg. Winterfeld: Abraham, VII, S. 157.
[451] M. G. SS. IV c. LXII, S. 354.
[452] Migne: P. L. 136, col. 574, zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 132/33.

sich nicht mehr damit, den zeitgenössischen Heiligen als Träger dieser Ideen darzustellen, sondern ging sogar so weit, diese Gedanken auf Heilige der Vergangenheit zu übertragen. So sehen wir, wie Hrotsvitha z. B. das Thaismotiv aufgriff und Flodoard das Leben der ägyptischen Maria in Verse brachte. Oder betrachten wir die Verbreitung des Alexiusliedes (Mitte des 11. Jahrhunderts), worin der Dichter an einer aus Syrien stammenden Legende die beglückenden Segnungen der Weltflucht und die Eitelkeit aller irdischen Dinge in eindrucksvoller Weise veranschaulichte. Die Bearbeitungen der Thais-Legende und der Legende Marias aus Ägypten bis ins Hochmittelalter hinein sind ein Beweis dafür, wie nachhaltig die Wirkung der eben skizzierten Ideen des 10. Jahrhunderts gewesen sind. Und wie sehr man mit dem Dualismus Vitalität und Büßertum oder, anders ausgedrückt, mit Welt und Überwelt rang, beweist der Inhalt der Legenden ebenfalls. Letztere sind gleichsam das Spiegelbild dieses Ringens; so wie es Villemain im mittelalterlichen Frankreich gesehen hat, wenn er schreibt: « Une crainte perpétuelle s'affaiblissant à la longue, on s'occupait des plaisiers et des intérêts de la vie, puis, on revenait à cette idée prédominante et terrible, la fin du monde, le purgatoire, l'enfer[453]. »

Im vorhergehenden Teil der Arbeit erhielten wir Einblick in ein Stück mittelalterlicher Welt, das die Legendenbearbeitungen darbot. Betrachten wir nun das Bild der Überwelt, d. h. folgen wir dem Hagiographen, der uns zeigen soll, wie durch Gegenüberstellung von Weltsinn und Büßertum das Mittelalter danach strebte, diesen Dualismus einerseits zu überbrücken, und anderseits ihn durch das gegebene Exempel sogar zu beseitigen versuchte. Wenden wir uns dem Kapitel über die Körperaskese zu.

a) Über die Verderbnis der Schönheit und Schönheitsmittel.

Hierher gehört wohl auch die Ansicht der Legendenverfasser über die Verderblichkeit der Schönheit, ein Thema, welches der Dichter des *Poème moral* zu einem selbständigen Traktat gestaltet hat.

Daß das Mittelalter Sinn für die Schönheit des Körpers hatte, haben wir im ersten Teil der Arbeit hinreichend gesehen. Daß ihm der Leib jedoch nicht die Hauptsache war, werden die nachstehenden Ausführungen dartun. Diese sollen gleichsam

[453] Villemain: Cours de litt. frç. Paris 1880, Bd. I, S. 370.

als Vorstufe zur Betrachtung der eigentlichen Askese des Körpers dienen.

Wenn Tertullian in seiner Schrift *De cultu feminarum* die Forderung stellte, daß alles Irdische überwunden werden solle und das Christentum das ganze Leben bis in die geringsten Äußerlichkeiten zu regeln habe[454], so machte er damit seine Anschauungen bis ins Frühmittelalter geltend. Somit ist auch die Ansicht des Johannes Gorze: Vita hominum non in ostentatione corporum sed in virtute aestimanda meritorum et morum[455] gleichsam die Wiederholung oder die Fortsetzung der Ideen Tertullians. Die Anschauung Johannes Gorzes wiederum machte sich über seine Zeit hinaus bis ins Hochmittelalter geltend. Doch lassen wir die betreffenden Ausführungen unserer Texte sprechen.

In der Lebensbeschreibung der Thais aus den *Vitae Patrum* heißt es, daß die Buhlerin durch ihre leibliche Schönheit die Männer einmal wirtschaftlich zugrunde richtet; sodann, daß diese leiblichen Schaden durch gegenseitige Streitigkeiten davontragen. Vor allem aber wird Thais durch ihre Schönheit zum Verderb vieler Seelen[456]. Bei Marbod ist die Schönheit des Körpers der direkte Anlaß zum Sündenleben:

Corporis ille decor et ad impia facta dedit cor[457].

Dieselbe Ansicht vertritt der Anglonormanne in bezug auf die körperliche Schönheit der ägyptischen Maria, von der die *Vitae Patrum* nichts Ähnliches berichten[458]:

tuit i venoient au bordel / por sa biaute li jovencel[459].

Auch der Spanier übernimmt diesen Hinweis:

tanto les plaze de la beltat ... que non se pueden della toller[460]

und fügt die Episode der Thais-Legende, welche von den streitenden, eifersüchtigen Liebhabern handelt, die hier jedoch durch die Schönheit der Buhlerin motiviert wird, hinzu. Der Anglonormanne greift einen zweiten Gedanken der Thais-Vita, worin die Schönheit der direkte Anlaß zum Verderb vieler Seelen ist, auf und berichtet, wie Maria während ihres Aufenthaltes in Jerusalem das gleiche Ärgernis gibt:

---

[454] Vgl. Bardenhever: Patrologie, Bd. 2, S. 371.
[455] Vita Joh. Gorz. SS IV, S. 338, zit. bei Günter: Der mittelalterliche Mensch, Hist. Jahrb., Bd. 44, S. 11.
[456] Vitae Patrum, S. 374.
[457] Marbod, col. 1629.
[458] Vgl. Vitae Patrum, S. 295 ff.
[459] Texte critique, Z. 119/20.
[460] Vida, Z. 172 u. 174.

car molt decevoit le jovente / por će que ele ert bele e gente[461].

Dieselbe Ansicht vertritt auch Rustebeuf:

Ce qu'ele estoit si bele fame Fesoit a Dieu perdre mainte ame[462].

In der Thais-Legende aus der *Vie d. a. pères* ist die Schönheit einmal der Anlaß zum Sündenleben, und als ein Zweites beklagt der Dichter das harte Los des von Gott verlassenen Geschöpfes:

Mes la biaute riens ne valust Ele fu trop abandonnee . . .[463].

Diese verstreuten Hinweise auf die Verderblichkeit der Schönheit verdichten sich in dem Traktat des Moralisten zu einem selbständigen Exkurs. Hier im *Poème moral* erfahren wir näheres über die Art dieser Verderbnis und vor allem, warum ein solches Geschöpf, wie in der Legende aus der *Vie d. a. pères* bereits angedeutet wurde, nicht im Einklang mit seinem Schöpfer leben kann. Der Moralist übernimmt dazu vorerst die entsprechenden Ideen seiner lateinischen Quelle. Wie in dieser Quelle, den *Vitae Patrum*, trägt die Schönheit die direkte Schuld an dem Sündenleben; sie ist es, die alles Böse gebiert:

Ja ne fust si malvaise, se ne fust sa beatez[464].

Die Schönheit entfacht weiter die böse Liebesbegierde in den Herzen der Männer und richtet dadurch materiellen und seelischen Schaden an. Doch nicht nur die Seelen anderer werden dadurch zugrunde gerichtet, sondern die Trägerin selbst wird deshalb die Strafe der ewigen Verdammnis erleiden:

Par la bealteit qu'ele ot, fut perdue et dampnee[465].

Der Dichter begnügt sich jedoch nicht damit, ganz allgemein über die Verderbnis durch die Schönheit zu reden, sondern er erklärt, wie bereits angedeutet wurde, in einem eigenen Kapitel, inwiefern diese zu mißbilligen ist. Aus diesem Grunde wird ihm der Hinweis seiner lateinischen Vorlage zum Thema folgenden Exkurses: *La Vie De Sainte Thaisien, Uns Bons Exemples As Dames Ki Soi Orguillent De Lor Bealteit*[466]. Die Ausführungen gehen dahin, den Frauen, welche zu sehr Wohlgefallen an ihrer Schönheit finden, darzutun, daß vieles dieser entspringt, was Gott hassenswert ist[467]. Die Begründung lautet folgendermaßen: findet die Schönheit ein Herz voller Eitelkeit

---

[461] Texte critique, Z. 356/57.
[462] Rustebeuf, Z. 149/50.
[463] Vie d. a. p., S. 68.
[464] Poème moral, Z. 497.
[465] Poème moral, Z. 479/80.
[466] Poème moral, S. 32.
[467] Poème moral, vgl. Str. 109.

und Leichtsinn vor, so verleitet sie die Trägerin dazu, sich dem Hochmut und der Torheit (Sünde) hinzugeben:

Se beateiz truevet cuer vain et de legerie, Tant li fait plus penseir d'orguilh et de folie[468].

Und weil die Frau zu stolz auf ihre Schönheit ist, räumt sie der Begehrlichkeit einen Platz in ihrem Herzen ein, einer Sünde, welche der Seele am gefährlichsten ist[469]. Deshalb ruft der Dichter den Frauen zu: „Schönheit ist ein gar zerbrechlich Ding; denn wisset, daß ihr einen schlimmeren Feind nicht habt! Deshalb darf man ihr keine zu lockeren Zügel lassen, denn Hochmut will sich leicht ihr zugesellen[470].“ Der Stolz kann den Mann auf manche Art verführen, sagt der Dichter weiter, die Frau jedoch hat als einzigen Stolz ihre geliebte Schönheit, welche sie töricht und hochmütig macht[471]. Und aus dieser Verbindung von Schönheit und Hochmut erwächst in der Trägerin der Wunsch, die Welt mehr zu lieben als Gott:

Ce li fait Deu laissier et lo secle enameir[472].

Dieses ist auch der Kerngedanke, um den sich die Ansicht des Moralisten über die Verderblichkeit der leiblichen Schönheit dreht. Denn das christliche Mittelalter sah und bewunderte den Körper, jedoch die Hauptsache war ihm der Leib nicht, wie wir gleich sehen werden. Verfolgen wir erst die weiteren Gedanken des Moralisten: setzt ein solches weibliches Herz sein ganzes Vertrauen auf und in die Schönheit, so glaubt es, daß, wenn diese nicht wäre, es keine andere Hoffnung mehr gäbe[473]. Dieses Vertrauen und Bauen auf die Schönheit aber bringen Körper und Seele in „einen ungewissen Zustand“:

Cors et anrme et avoir met sovent en balace[474],

d. h. dominieren die Forderungen des Leibes, so schwankt die Seele zwischen Gut und Böse. Ganz deutlich geht jedoch aus folgenden Versen hervor, daß die Schönheit des Körpers — oder, anders formuliert, der vielzitierte „Kerker der Seele“ — keineswegs eine Degradation des Leibes ist, sondern ein Passivum der Seele[475]. Denn der Moralist sagt mit aller Entschiedenheit,

---

[468] Poème moral, Z. 437/38.
[469] Poème moral, vgl. Str. 112.
[470] Poème moral, vgl. Z. 499—501, 503.
[471] Poème moral, s. Str. 126.
[472] Poème moral, Z. 509.
[473] Poème moral, vgl. Z. 441/42.
[474] Poème moral, vgl. Z. 443/44.
[475] Vgl. Fr. Kern: Recht und Verf. im Mittelalter. Hist. Ztschr., Bd. 120, S. 1 ff.

daß Gott weder die Schöne haßt noch daß ihm die körperliche Schönheit mißfällt:

> Ce ne vulh ge ja dire ke Deus la bele hace Et ke, por sa beateit, Nostre Sanior desplace[476];

denn nach der christlichen Lehre geht auch der Leib der Verklärung entgegen, nur soll er nicht dauernde Hemmung sein. Weil die Seele aber über ihn zu herrschen vermag, kann der Mensch „Körper und Welt" richtig gebrauchen.

Somit ist der Grundgedanke des Mittelalters nicht Verneinung, sondern Erlösung vom Materiellen[477]. Die Veranschaulichung dieses Prinzips zeigten die Ausführungen der Legenden ganz deutlich; denn neben dem rein ästhetischen Moment (vgl. das mittelalterliche Schönheitsideal) vergaßen die Dichter nicht, die fromme überweltliche Tendenz (siehe die Hinweise auf die Verderbnis der leiblichen Schönheit) in ihre Poetik hineinzuweben. Körperliche Schönheit als solche ließ also das Mittelalter gelten, wie deutlich die Ansicht unseres Moralisten zeigt; denn das Endergebnis seines Diskurses lautet ausdrücklich, daß das Schwert des göttlichen Hasses nur die Frau treffe, welche im Stolz auf ihre Schönheit alles andere vergißt:

> Mais, ki trop s'en orguelhet, qui n'at soing k'ele face, C'est cele que Deus heit, cui sa speie manace[478].

Die Schönheitsmittel jedoch finden ausnahmslos das Mißfallen des Moralisten. Wahrscheinlich vernichtet Thais aus eben diesem Grunde ihre durch Sünde erworbenen Reichtümer, welche Marbod des näheren als Kleiderluxus, Toilettengegenstände und Schmuck bestimmt:

> Inde rapit gazas, pigmenta, monilia, gemmas, Vestes argentum, tripodas, crateres et aurum ... de carne lucrata[479].

So wie schon Tertullian in seinen asketischen Schriften gegen die Putzsucht der Frauen zu Felde zog und das Bußgewand als das geeignetste für die Töchter Evas ansah[480]; oder Cyprian in seiner Schrift *De habitu virginum* den Jungfrauen predigte, sie sollten Kleiderprunk und Putzsucht fliehen, das Färben der Haare und des Gesichtes meiden[481], so tadelt auch unser Moralist die Liebe der Frau zum Putz. Denn bei dieser

---

[476] Poème moral, Z. 449/50.
[477] Vgl. Günter, a. a. O., S. 11.
[478] Poème moral, Z. 451/52.
[479] Marbod, col. 1631.
[480] Tertullian, D. c. f., vgl. Bardenhever, a. a. O., S. 411.
[481] Zit. bei Bardenhever, a a. O., S. 410.

ist der böse Feind, Satan, ein ständiger Gast. Wenn die Frau sich schmückt, rät ihr der Böse dazu; er weicht nicht von ihrer Seite, lauert ihr beständig auf, bestärkt sie im Bösen und macht ihr das Gute hassenswert[482]. Diese Ansicht über die zum Putz dienenden Sachen teilt der Moralist mit Tertullian, der dazu schreibt, daß sie nach dem Buche Henoch diabolischer Herkunft seien, und er nach eigener Untersuchung des Putzes selbst, der Schmuckgegenstände (cultus d. i. Gold, Silber, Edelsteine) sowie der Schönheitsmittel (ornatus) zum gleichen Ergebnis gelangt sei[483].

b) Körperaskese.

Klausner- und Eremitentum.

Die Körperaskese, wie sie in den Bußleben der bekehrten Buhlerinnen und dem mönchischen Lebensideal geschildert wird, zeigt die andere, negative Ansicht des Mittelalters über den Wert des Leiblichen. Hier ist der Körper wirklich das Gefängnis der Seele. Um der Seele den Weg zum ewigen Ziel freizumachen, hat man dem Leib die Fehde angesagt.

So können wir z. B. an Hand der Thais-Legende die extremste Art der Askese, das Einschließen des Menschen in die Zelle[484] bzw. Höhle oder Klause[485] beobachten. Man sah eben in dem Klausnertum, das sich seit Ausgang des 9. Jahrhunderts neben dem Eremitentum fast epidemieartig im 10. Jahrhundert verbreitete, einen Weg, sich Gottes Gnade zu erringen.

Die Legende der ägyptischen Maria spiegelt das Eremitenideal wider, und zwar einmal in dem Bußleben der Titelheldin, ein anderes Mal in den Regeln der Mönche aus dem Kloster Johannes des Täufers. Die Ansätze zum Eremiten- und Klausnertum gehen im Orient bis ins 4. Jahrhundert zurück. Neben unseren Legenden zeugen dafür die Viten des hl. Paulus von Theben, Antonius für Ägypten und für Syrien diejenige des Makarius und Akepsimas. Vom Orient fand diese asketische Richtung ihre Verbreitung im Abendland. Für Gallien erwähnt Gregor von Tours als erste Inklusen: Protasius, Leobardus, den zwölfjährigen Anatholius in Bordeaux, und schildert die

---

[482] Poème moral, vgl. Str. 130.
[483] Vgl. Bardenhever, S. 371. — Text: D. c. f., I. Buch.
[484] Vita Thaisidis, a. a. O., S. 374.
[485] Hrotsvitha-Dramen: Paphnutius, Ausg. Winterfeld.

Einschließung eines Mädchens im Kloster der hl. Radegundis zu Poitiers[486]. Die Biographie des hl. Johannes von Gorze aus dem 10. Jahrhundert, verfaßt von dem Abt Johannes von St. Arnulf in Metz, die Propagandaschrift für die Askese, liefert folgende Beispiele: wie der reiche, vornehme, feingebildete Kleriker, der Archidiakon Einald von Toul, welchen Ekel vor der Welt ergriff, seine Habe verteilte und sich eine Zelle an der Touler Kirche bauen ließ und diese nur verließ, um die Messe zu hören; oder (Arnulf erzählt) wie Blidulf und Gundelach in den unwirtlichen Vogesen lebten[487].

Der asketische Gedanke als solcher ist mit dem Mönchtum eng verknüpft. Die Durchführung jedoch war in den verschiedenen Zeiten eine verschiedene. So vertrat das 10. Jahrhundert die Ansicht, daß der christliche Heilige, dessen Leben von vornherein eine Nachfolge Christi sein soll, die Gegensätze im Leben des Erlösers, Armut und Herrschertum, bis in die letzte Konsequenz nachdenken und nachleben sollte. Hieraus reifte die Erkenntnis, daß (wie die *Vita Brunonis* zusammenfassend sagt), „ewiges Leben gewinnen auf das irdische Verzicht leisten[488]" heißt. Demzufolge sah man die Nachfolge Christi einseitig in einer Weltflucht, also im Eremitentum und Klosterleben. Weiterhin erfolgten daraus Abkehr vom Ich und seinen Forderungen. Die extremste Art war die Aufgabe des Lebens selbst im Martyrium. Diese Ideen aber waren nicht nur die Folge einer spezifischen Erfassung des Christusideals, sondern, wie bereits in der Einleitung zum zweiten Teil gesagt wurde, sie entsprangen der Vorstellung von der ewigen Vergeltung, dem bangen Fragen nach Gottes Barmherzigkeit und nicht zuletzt den Zeitverhältnissen selbst. Diese Ideen wirken noch bis ins Hochmittelalter hinein, wie z. B. die Bearbeitungen unserer asketischen Legenden zeigen. Ja, in Mönchskreisen des 13. Jahrhunderts betrieb man die Askese so rigoros, daß einerseits von kirchlicher Seite zur Maßhaltung aufgerufen wurde[489], doch anderseits man den Gläubigen dieses erbauliche Beispiel gern vor Augen führte: Si m'ait Dieu, cil de Chistiaus, cil de Prémonsteré, cil de saint Benoît, cil de s. Augustin n'aront mie le

[486] Lit. I. A. A. Pavy: Les recluseries de Lyon 1875; L. Gougaud: Eremites et reclus, Ligugé 1928.

[487] Vita Joh. Gorz. N. G. SS. IV, c. XXVIII, S. 344; zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 114.

[488] Vita Brunonis c. XXX, S. 30, zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 109.

[489] J. de Vitry: Ms. lat. 17509, fol. 50, 65, zit. b. L. d. l. Marche, a. a. O. S. 363.

pardon de paradis por noient. Certes moult à enuis l'achateriées autrestant comme il font[490].

Gehen wir zu den Texten über. Die *Vita Thaisidis* aus den *Vitae Patrum* zeigt uns, wie das orientalische Mönchtum, die Anfänge christlichen Klostertums überhaupt, die Körperaskese betrachtete. Thais, eine der ersten Anachoretinnen, wird, nachdem sie bereit ist, ihren Weltsinn zu ändern, von ihrem Bekehrer Paphnutius in ein Jungfrauenkloster geführt und dort in eine Zelle eingeschlossen. Der Mönch versiegelt die Tür und läßt eine kleine Öffnung in der Zelle frei, durch die man der Büßenden täglich ein wenig Brot und Wasser zur Nahrung reicht:

> ... reperto virginali monasterio in cellula parva ducens, ostium cellulae plumbo signavit, parvamque reliquit fenestrellam ...[491].

In dieser Zelle bleibt Thais mit allen ihren Bedürfnissen drei Jahre lang eingeschlossen (wie es etwas drastisch heißt: *Quo inbes pater, ut aquam meam effundam? at ille respondit: In cella ut digna es*[492]). Über den Wert der Körperaskese schweigen die *Vitae Patrum*. Erst Marbod betont, daß Thais uns damit ein asketisches Beispiel gibt:

> monstrans exempla rigoris[493].

Dieses besteht wie in der lateinischen Quelle im Einschließen in die Zelle, im Fasten und der Abtötung unheilvoller Begierden durch die Kühle des Wassers:

> Parvum pondus aquae, panisque de sibi quaque; Nam potu gelido restinguitur atra libido[494].

In dieser asketischen Haltung sieht Marbod, wie die Büßerin, der Welt abgestorben, nur von himmlischem Brote lebt:

> Et moritur mundo vivens de pane secundo[495]

und erblickt darin die Verwirklichung eines unblutigen Martyriums:

> Jamque malis magnis cruciarat se tribus annis[496].

Der Templer Henri d'Arci berichtet gleich den *Vitae Patrum*, daß Paphnutius die Bekehrte in die Zelle eines Frauenklosters

---

[490] Anonyme d'Amiens, Ms. de Dom Grenier, vol. CLVIII, zit. bei L. d. l. Marche, a. a. O., S. 363.
[491] Vitae Patrum, S. 374.
[492] Vitae Patrum, S. 374.
[493] Marbod, col. 1632.
[494] Marbod, col. 1632.
[495] Marbod, col. 1632.
[496] Marbod, col. 1632.

einschließt, *en un mustier od dames*[497], und wie sie bei Brot und Wasser Buße tut. Auch hier ist Thais wie im lateinischen Text mit allen ihren leiblichen Bedürfnissen während dreier Jahre eingeschlossen. Die betreffende Stelle, welche Marbod diskret verschweigt, bringt Henri d'Arci wieder. Die Antwort des Mönches lautet:

> E la mesaise que tu es digne sufferas[498].

Der Wert der körperlichen Askese wird von dem der geistigen, wie wir noch sehen werden, übertroffen.

Auch der Verfasser der Thais-Legende im *Poème moral* sieht in der Körperaskese ein Mittel, für die begangenen Sünden Genugtuung zu leisten. Nach seiner Ansicht soll der Sünder in Anbetracht der ewigen Strafe, deren Größe weder ein Mensch noch die Heilige Schrift zu schildern vermögen, die größere Buße der kleineren vorziehen, d. h. wahrscheinlich die Körperaskese jeglicher anderen Bußübung. Denn als Beispiel dieser Gesinnung führt er die asketische Lebenshaltung der ägyptischen Einsiedler an:

> Ce fisent li bon homme qui devinrent hermite, Si c'um truevet lisant des sainz moines d'Egypte[499].

Betrachtet man die Schwere der Höllenstrafen, so erscheinen die irdischen Qualen, die man dem Körper durch Fasten und Tragen von härenen Bußkleidern bereitet, ihnen gegenüber gering:

> Meaz vient un pou juner et porteir lainne u haire K'en enfer Longement morir, crieir et braire[500].

Glücklich aber kann sich der Mensch preisen (*Bur fut neiz*), der in dieser Welt Abbuße seiner Sündenschuld leisten kann: *se travailhier et pener*, wie es wörtlich im Text heißt[501]. Um diese Buße vollenden zu können, soll der Mensch allem Weltlichen entsagen:

> La bone gent soi hastent del monde a relenquir[502].

Und in der Thais-Legende gibt der Dichter das Büßerideal wieder, wie es seine soeben skizzierten Gedanken entwarfen. In dem Sinne, wie es die *Vitae Patrum*, welche er eingangs schon der Bußexempel wegen zur Lesung empfahl, schildern, vollzieht Thais, zunächst einmal rein äußerlich gesehen, durch

---

[497] H. d'Arci, S. 148, Z. 63.
[498] H. d'Arci, S. 149, Z. 74.
[499] Poème moral, Z. 1083/84.
[500] Poème moral, Z. 1107.
[501] Poème moral, vgl. Str. 279.
[502] Poème moral, Z. 885.

Vernichtung ihrer Reichtümer eine Trennung von allem Irdischen[503]. Welch gottgefällige Tat der Moralist in dieser Handlung sieht, beweist, wie er der Vernichtung — die dem gesunden Menschenverstand auf den ersten Blick hin sinnlos erscheint, da die Reichtümer an Arme und Notdürftige verteilt oder zum Aufbau von Klöstern hätten verwandt werden können —, zu rechtfertigen sucht. In diesem von Gott gewollten Verzicht erblickt er nämlich einen Liebesakt der reuigen Seele:

> Ceste damme avoit ja Nostre Sanior mut chier; Et la graze de Deu la pot bien ensenier[504].

Hierauf führt Paphnutius die Bekehrte nicht in die Zelle eines Jungfrauenklosters, sondern schließt sie in eine gemauerte Klause ein:

> Il la fist ... en un piere entreir[505],

läßt dieselbe verschließen und von außen versiegeln. Durch ein kleines Fenster reicht man der Büßerin täglich Wasser und wirft (jeteir) ihr etwas Brot herein. In der gleichen Art wie die Gandersheimer Nonne Hrotsvitha Thais beim Anblick der engen Klause, in die die Büßende mit all ihren Bedürfnissen eingeschlossen werden soll, erschauern läßt[506], so berichtet auch der Moralist von der Thais seiner Legende:

> Et, cant ele ce vit, un pou en fut turbleie, Car n'astoit pas d'iteil litiere aconstumeie[507].

Im *Paphnutius* der Hrotsvitha richtet die Büßerin, gleich der Thais aus dem *Poème moral*, voll Scham die Frage an den Mönch:

> Ni est remeis pertuis ne anglezons privez[508],

wagt jedoch den Einwand, den „Gestank" des engen Raumes nicht ertragen zu können. Im Drama der Gandersheimer Nonne wird ihr die Antwort, sie solle die Süße ihres sündhaften Vergnügens mit den üblen Gerüchen der Zelle vertauschen, zuteil. Im *Poème moral* hingegen erkennt die Büßende sogar selbst, daß sie aus Liebe zu Gott zu nichts weiter würdig sein kann, als auf einem „Misthaufen" zu liegen:

> Digne sui de gesir en flairor et en thai[509].

---

[503] Vgl. Poème moral, Kap. XXI.
[504] Poème moral, zit. Z. 1153/54 und vgl. Str. 286.
[505] Poème moral, Z. 1169.
[506] Paphnutius, a. a. O., S. 175.
[507] Poème moral, Z. 1175/76.
[508] Poème moral, Z. 1178.
[509] Poème moral, Vers 1187.

Die Körperaskese wird im Gedicht des Moralisten bis in ihre Einzelheiten beschrieben: An Stelle des weichen Bettes will Thais die harte Erde nehmen; klares Wasser soll der Ersatz für Wein und Likörwein (clareit) sein, für die früheren Leckerbissen (ditiers) ißt sie nun Gerstenbrot, und das nur mit Maß[510]. In dieser Hütte (buiron) bleibt die Büßerin während dreier Jahre eingeschlossen, ohne sich ein einziges Mal voll aufzurichten:

> ... nes une foïe tote ne soi dreza[511].

Diese Körperqualen, die harte Erde, die üble Luft der Klause usw. erträgt Thais (vgl. Paphnutius) in Anbetracht der Höllenstrafen freudig[512].

Daß hier der Körper als Feind betrachtet wird, dem man aus Liebe zu Gott das Notwendigste versagt, geht aus folgenden Worten der Büßerin klar hervor:

> Tot prendrai a bon greit, n'ai mais de mon cors cure ... Mais, por amur de Deu, a greit lo sofferai[513].

So sehr auch der Moralist in der Körperaskese ein Mittel sieht, die Gnade zu erringen, so erlangt die Sünderin doch erst in der Verbindung dieser mit geistiger Askese und wahrer Reue die Vergebung der Sünden.

Die Legende der Maria Aegyptiaca liefert weitere Beispiele betreffs der Körperaskese. Die Ideen, wie sie die älteste Lebensbeschreibung der Heiligen aus den *Vitae Patrum* wiedergeben, werden entweder, wie es in der Thais-Legende geschah, beibehalten oder nach dem Geschmack der Zeit weiter ausgestaltet und abgewandelt. Gehen wir von der lateinischen Vita aus: Maria wird, nachdem sie die Gottesmutter um einen Hinweis zum rechten Bußweg gebeten hat, durch eine Stimme belehrt:

> Jordanem si transieris, bonam invenies requiem[514].

Von einem Fremden erhält Maria drei Pfennige[514], kauft dafür drei Brote, und nachdem sie ihr Weg nach dem Kloster Johanes des Täufers, wo sie die Sakramente empfängt, geführt hat, kommt sie in die Wüste. Dort tut sie während 47 Jahren in strengster Askese Buße. Diese besteht in der Versagung der einfachsten Nahrungsmittel. Während sieben Jahren behilft sich Maria mit den Broten, welche steinhart geworden sind;

---

[510] Poème moral, vgl. Str. 298.
[511] Poème moral, Z. 1204.
[512] Poème moral, vgl. Str. 302.
[513] Poème moral, Z. 1189/88. — Hrotsvitha: Paphnutius, a. a. O.
[514] Vitae Patrum, S. 296.

danach lebt sie von den Kräutern der Wildnis und hat nicht einmal genügend Wasser. Auf die Frage Zosimus' nach ihrer leiblichen Gesundheit gibt Maria die Antwort, sie habe viele Gefahren überstehen müssen:

> ... tantorum quae sustinui periculorum[515];

denn einmal hatte sie unter grimmiger Kälte zu leiden, ein anderes Mal plagten sie große Hitzegluten[516]. Die Kleider sind ihr am Leibe zerrissen und verfault. Ihre äußere Erscheinung erweckt in Zosimus sogar den Zweifel, ob er eine Art Mensch oder Tier vor sich habe:

> Non enim viderat ... speciem hominis, aut animalium, vel volucrum, bestiarumque formam[517].

Der Körper der Büßerin ist bis zur Unmenschlichkeit entstellt. Die Haut ist, da Maria nackt umherlief, fast schwarz von der Sonne verbrannt; das Haar, weiß wie Wolle, hängt in dünnen Strähnen über den Nacken herab[518]. Flodoard übernimmt fast wörtlich diese Angaben in sein Gedicht *De M. Aegyptiaca et Zosima*. Das Sichenthalten von einfachster Nahrung (*Panibus et post hinc herbis vixisse repertis*[519] gehört auch zur Bußübung. Die Kleidung ist, wie in der lateinischen Vita, in Lumpen vom Körper abgefallen und läßt somit die Büßerin nackt dem Wechsel der Temperaturen ausgesetzt sein:

> Vestibus assumptis, rapuit quas temporis aetas Vi solis nimium, nimium vi frigoris actam[520].

Zosimus ist auch hier von dem Anblick der Büßergestalt erschreckt, er kann nur etwas Undefinierbares, ein Wesen, das einer menschlichen Form ähnelt, erkennen:

> Humanum veluti formam[521].

Der Wert der Körperaskese, der in der Aufgabe alles Weltlichen sowie in der „harten Arbeit" besteht, geht deutlich aus der Verslegende Flodoards hervor:

> Illuc quo mundum linquens devenerat anni, Quid victus sumpsit tulerit quos dura labores[522].

Bischof Hildebert bringt eine schon bedeutend erweiterte Schilderung der Körperaskese. Die unmenschlich gewordene Gestalt

---

[515] Vitae Patrum, S. 296.
[516] Vitae Patrum, S. 297.
[517] Vitae Patrum, S. 293.
[518] Vitae Patrum, S. 293.
[519] Flodoard, col. 546.
[520] Flodoard, col. 546.
[521] Flodoard, col. 541.
[522] Flodoard, col. 545.

Marias wird wie folgt beschrieben: Sie ist vom Regen verdorben, schwarz von der Sonne (Phoebo) verbrannt und gebückt wie im Greisenalter. Der Körper ist verwahrlost und unbedeckt; die schütteren, schneeweißen Haare lassen den Mönch beim Anblick erschauern, denn sie waren kaum menschlich zu nennen — berichtet Zosimus —, wirr und ungeflochten bedeckten sie kaum den Nacken[523]. Wie in den übrigen Texten, enthüllt Maria dem greisen Zosimus ihre Lebensgeschichte; dabei erfahren wir weitere Einzelheiten über ihre asketische Körperhaltung. Sie erhält, wie bekannt, die Weisung, sich in die Region jenseits des Jordan zu begeben. Von den drei Broten, die vertrocknet sind und ihre Farbe verloren haben (wohl schimmelig geworden sind) und welche eher den Hunger heraufbeschworen, als daß sie Kraft gaben, lebt Maria eine Zeitlang. Durch das Hungern, sagt Hildebert, machte sie das Gefühl des Leibes dem Verstande untertan:

Extunc usque modo rationi sensus obedit[524].

Nachdem die Brote aufgezehrt sind, bilden Laub und Gräser die Nahrung in der Weise, wie das Wort Gottes Marias seelische Nahrung war. Die Kleider sind, als sie alt geworden, von ihrem Körper abgefallen. Seit dieser Zeit wurde er vollständig von der Sonne verbrannt. Wie Hildebert in der Körperaskese ein Mittel zur Sündentilgung sah, beweist folgender Ausspruch: „Die Sünden des Fleisches wusch sie mit den Opfern des Fleisches rein[525]“ (*Quidquid peccavit caro, carnis victima lavit*). Die frühere Ausschweifung hat sie mit Buße vertauscht, ihre Trunksucht mit Durst, den Luxus mit Armut, den Müßiggang mit Arbeit, den gewürzten Wein mit Wasser, ihr weiches Lager mit dem Kreuz und ihre Schuld mit Frömmigkeit. Für die treue Verrichtung dieser Bußübungen, denen sie Tag und Nacht obliegt, ruft Maria Gott zum Zeugen an. Sodann erzählt sie von weiteren Körperqualen, die sie während ihrer Bußzeit erdulden mußte. Oft war der Körper durch die Gluten der Hitze mit Geschwüren bedeckt und von der Kälte des Winters fast erstarrt. Zu diesen Schmerzen, bei denen sie manchmal wie tot auf der Erde lag, gesellten sich solche, die von dem Angriff und den Gluten des Sandes ausgingen. Nicht einmal die Bedeutung (d. h. die Länge) der Stunden milderten das Schicksal dieses Ortes,

---

523 Hildebert, vgl. col. 1326.
524 Hildebert, vgl. col. 1334.
525 Hildebert, vgl. vol. 1334.

also die Schrecknisse der Wüste, sagt Hildebert; denn dort gab es weder Baum, Berg noch Höhle[526].

In folgenden Worten kommt wiederum die Ansicht Hildeberts über den Wert der Körperaskese zum Ausdruck: Der Mensch soll fürwahr wissen, daß er nicht allein vom Brote lebt, auch nicht durch Kleider oder ein Haus dem Winde widerstehen kann; denn allen ist Gott Unterhalt, allen vollständig Hülle... Weder durch Schnee noch durch Stürme erfriert das Gelöbnis der Seele, d. h. erkaltet die fromme Gesinnung; oder verbrennt die Witterung eines Ortes die Hoffnung nach dem Guten[527]. Hier ist eindeutig der Beweis erbracht, wie man im Mittelalter den Leib und seine Bedürfnisse für nichtig halten konnte, denn er ist weiter nichts als der Kerker der Seele. Die Körperaskese gilt dem Bischof als Hauptmittel, die Gnade zu erringen, d. h. die Versöhnung mit Schöpfer und Geschöpf zu vollziehen.

Die ausführlichste Schilderung der Askese des Körpers bringt der anglonormannische Text. So wie der Verfasser bestrebt ist, uns in der Gestalt der Buhlerin das Schönheitsideal seiner Zeit zu repräsentieren, so entwirft er auf der anderen Seite in den Szenen des Bußlebens ein Bild des durch Askese entstellten Körpers bis in alle Einzelheiten hinein. Darin folgen ihm die Verfasser der spanischen und franco-venetianischen Verslegenden.

Aus den Legendenbearbeitungen in der Vulgärsprache geht deutlich hervor, daß die Bekehrte als Eremitin Buße tun soll. So heißt es im anglonormannischen Text:

... en le gastine / iluecques espenïras / trestos les jors que viveras[528];

der Spanier übersetzt diese Stelle getreu (Zeile 642/43), der italienische Dichter spricht wörtlich von dem Eremitenideal:

Po pasere lo fyumo iordam Et li stare tanto in pentencia de heremita[529].

Bei Rustebeuf lebt Maria als Einsiedlerin in einem Walde:

En cele forest enterras; Iluec feras ta penitance...[530].

Verfolgen wir die Schilderungen, welche die Veränderung der äußeren Gestalt unserer Büßerin wiedergeben, so stellen wir in deren Verlauf fest, wie der schöne Leib in wahrem Paroxismus der Askese zu einem fast unkörperlichen Etwas gewandelt wird. In der Verneinung alles normal Körperlichen,

---

[526] Hildebert, vgl. Z. 1334—1338.
[527] Vgl. Hildebert, s. col. 1335.
[528] Texte critique, Z. 566—568.
[529] Leggenda, Z. 649/50.
[530] Rustebeuf, Z. 366/67.

sei es des Körpers selbst oder seiner Bedürfnisse, sieht der Anglonormanne den Höhepunkt, welchen die Buße erreichen kann; denn nach der Schilderung sagt er zusammenfassend, Maria habe ein vergeistigtes Leben geführt:

se vie ert tote esperitel[531].

Auch Rustebeuf sieht in der Aufgabe des Körperlichen um des Heils der Seele willen den Höhepunkt der Askese:

Qui le cors pert por garder l'ame[532];

oder Zosimus verkündet am Schluß der anglonormannischen Legende, Gott habe ihm durch das Exempel „Maria" den Wert solcher Buße gezeigt. Er faßt darauf den Vorsatz, keinen Tag nutzlos verstreichen zu lassen, ohne desgleichen zu tun und hauptsächlich seinen Körper zur Buße zu zwingen:

tos jors mais espaneirai / ja de men cors merci n'arai[533].

Das Bild der Büßerin.

Das Bild der Büßerin Maria haben die Dichter folgendermaßen entworfen:

Kleider und Schuhe nutzten sich mit der Zeit ab, so daß der Körper danach unbedeckt blieb[534]. Rustebeuf berichtet, wie das Kleid der Büßenden mit der Zeit durch den Witterungswechsel in Lumpen zerfiel, da sie es Sommer wie Winter auf dem Leibe trug. Von Regen, Wind und Hitze war es so zerrissen, daß weder vorn noch hinten eine ganze Naht zu sehen war[535]. Bonvesin erzählt, daß Maria, als ihr die Kleider vom Leibe gefallen waren, wie ein Tier lebte[536]. Das Fleisch, ehemals blütenweiß, ist nun schwarz geworden; Rustebeuf sieht es so schwarz wie den Fuß eines Schwans[537].

Desgleichen wechselte die blonde Haarfülle ihre Farbe und wurde weiß wie Hermelin; oder die Haare sind weiß geworden und starren vor Schmutz, hängen Maria wirr um die Schultern, ja bedecken den ganzen Körper, zum Schutz gegen die Drangsale der Witterung dienend[538].

---

[531] Texte critique, Z. 714.
[532] Rustebeuf, Z. 516.
[533] Texte critique, Z. 1519/20.
[534] Rustebeuf, vgl. Z. 633 ff.
[535] Rustebeuf, vgl. Z. 439—446.
[536] Bonvesin, Z. 381/82.
[537] Texte critique, vgl. Z. 637—640; Rustebeuf, Z. 452.
[538] Texte critique, vgl. Z. 641/42; Vida, Z. 724/25; Rustebeuf, Z. 744; Leggenda, Z. 742/457; Texte critique, Z. 857/58.

Die Veränderung der Gesichtszüge und der Gestalt wirkt besonders realistisch, für unsere heutigen Begriffe geradezu abstoßend. Der fleischlose, durch Askese entstellte Körper, eher Skelett als menschliches Wesen, versinnbildlicht ein lebendes *memento mori*, illustriert die Nutzlosigkeit irdischer Schönheit, ja sogar einfacher Körperlichkeit: Das Gesicht ist sehr verbrannt, durch die Einflüsse von Sonne und Frost zerstört, obendrein geschwärzt und voller Runzeln[539]. Der Mund ist eingefallen, zusammengeschrumpft und rundherum geschwärzt; der Spanier sieht ihn behaart und vollkommen schwarz; schwarz wie Kohle oder Tintenfisch erscheint er dem Italiener[540]. Das Kinn sehen der Anglonormanne und der Spanier so schwarz wie den Kiel eines Schiffes; im italienischen Text heißt es wie Kohle und Tintenfisch[541]. Die Augen sind eingefallen und verraten keinen Hochmut mehr, oder sie sind trübe und haben den Stolz verloren (mencoios)[542].

Wenn ihr das Ohr gesehen hättet, versichert uns der anglonormannische Dichter, wärt ihr sehr erstaunt gewesen, denn mager war es und gespalten (decrue = geplatzt) und zottig von weißen Haaren (tote mossue). Im spanischen Text haben sich die ehemals schönen, weißen Ohren in schwarze, schmutzige verwandelt.

Die Brust der Büßerin ist schwarz und bemoost, die Brustwarzen gleichen Dornen, die Brüste selbst haben nicht mehr Fleisch, als in einem Handschuh Platz hat. Der Spanier sieht sie schwarz wie Pech oder wie Harz, die Brüste sind vollständig eingetrocknet. Rustebeuf berichtet, wie die Brust der Büßerin durch den beständigen Anprall des Regens mit Moos bedeckt ist; der Italiener sagt, sie habe die Beschaffenheit einer Baumrinde gehabt[543].

Arme, Hände sowie die langen Finger sind schwärzer als Pech, oder Arme und Finger gleichen Spießen, wenn die Büßerin sie ausstreckt. Sie sind außerdem (besonders die Hände) schwarz wie Tinte; oder sie haben vollkommen die Farbe gewechselt, wie es in der altitalienischen Verslegende heißt, und schienen gleich Knochen zu sein, die man in einem Grabe er-

---

[539] Texte critique, vgl. Z. 643/44; Vida, Z. 732/33.
[540] Texte critique, vgl. Z. 645/46; Vida, Z. 730/31; Leggenda, Z. 754/55.
[541] Texte critique, vgl. Z. 647/48; Vida, Z. 734/35; Leggenda, Z. 754/55.
[542] Texte critique, vgl. Z. 649/50; Vida, Z. 728/29.
[543] Texte critique, vgl. Z. 655—658; Vida, Z. 736—739; Rustebeuf, Z. 453/54; Leggenda, Z. 756/57.

blickt[544]. Die einst hübschen, zierlichen Nägel beschneidet Maria nun mit ihren Zähnen, oder es heißt, daß sie sie mit den Zähnen abnagte[545]. Die Füße sind aufgeborsten und an mehreren Stellen verwundet; denn Maria achtete nicht auf die Dornen, wenn sie durch die Wildnis ging. Der Spanier glaubt, Maria habe bei jedem Dorn, der sie stach, eine Sünde verloren. Rustebeuf sieht, wie die Füße auf der Oberfläche rissig geworden sind; die Fußsohlen sind derart wund, daß es schlimmer nicht sein konnte[546].

Der Leib ist eingefallen und vertrocknet, weil sie nichts aß, heißt es im anglonormannischen Text, und sehr vertrocknet; oder er ist trocken wie eine Rinde, abgemagert, entkräftet, so daß man beim Anblick Angst bekommen konnte, wie uns der Italiener versichert[547].

Die Lebensweise.

Das Fasten wird bis aufs äußerste, bis zum Nahrungsverzicht, gesteigert. So liest man eingangs des Bußlebens im altfranzösischen Text, Maria habe während der ersten Bußtage nicht einmal Reue empfinden können, da sie beinahe vor Hunger gestorben sei. Rustebeuf hingegen berichtet, wie die Bekehrte sich trotz Hunger und Durst nicht an der Fortsetzung ihres Bußweges habe hindern lassen[548]. Ihre Nahrung besteht, wie bekannt, aus den drei kleinen Broten. Der Verderb dieses Nahrungsmittels, von dem Maria einige Jahre lebte, wird mit besonderer Sorgfalt geschildert; denn man erblickte sicherlich in dessen Genuß eine Steigerung der Buße: Im ersten Jahre werden die Brote hart wie Mauersteine, ein anderes Mal erscheinen sie hart und fest wie der Nagel in der Mauer[549]. Jeden Tag ißt Maria ein wenig davon, die geringe Menge wird ausdrücklich betont[550]. Nachdem das Brot aufgebraucht ist, reißt die Büßerin das Gras der Wiese aus und ißt es „wie jedes andere Tier". Diese Erniedrigung scheint als besonderes Ver-

---

[544] Texte critique, vgl. Z. 659/60; Vida, Z. 740/41; Rustebeuf, Z. 455/57; Leggenda, Z. 758—761.

[545] Texte critique, vgl. Z. 661/62; Vida, Z. 742/43; Rustebeuf, Z. 458.

[546] Texte critique, vgl. Z. 665—668; Vida, Z. 746—749 u. 752/53; Rustebeuf, Z. 661/62.

[547] Texte critique, vgl. Z. 663/64; Vida, Z. 744/45; Leggenda, Z. 762—767.

[548] Texte critique, vgl. Z. 611/12; Rustebeuf, Z. 430/31.

[549] Texte critique, vgl. Z. 683/84; Rustebeuf, Z. 469/70; Vida, Z. 760—763; Leggenda, Z. 666/67.

[550] Texte critique, vgl. Z. 685/86; Rustebeuf, Z. 471/72.

dienst der Selbstverleugnung gewertet zu werden; denn der Verfasser sagt anschließend, Maria sei über nichts untröstlich gewesen, d. h. sie trug freiwillig und freudig die Entbehrung sowohl wie die Erniedrigung. Die gleiche Ansicht vertritt auch Rustebeuf, wenn er erzählt, daß Maria nach anderen Wonnen als dem Grase einer kleinen Wiese nicht gefragt habe, genau „wie jedes andere stumme Tier". Oder Adgar spricht davon, Maria habe ihre ganze Haltung geändert, denn sie lebe wie ein wildes Tier von Gräsern, Eicheln und Nüssen[551]. Der Dichter der italienischen Verslegende sieht die Nahrungsbuße in der Aufnahme schlechter Speisen und Getränke[552]. Dem Jongleur scheint der Verzicht auf Fleischspeisen besonders nahegegangen zu sein; denn er gibt seiner Bewunderung über die Standhaftigkeit Marias, welche nicht einmal wegen dieses Mangels die Wildnis verließ, Ausdruck[553]. Ihrem Körper gönnt Maria nicht nur wenig Nahrung, sondern auch wenig Schlaf auf bloßer Erde. Im altfranzösischen Text liest man, Maria habe während der ersten Nächte des Bußlebens nur wenig geschlafen, weil ihre Lagerstatt zu hart gewesen sei. Bei dem Spanier schläft Maria schlecht wegen des harten Lagers auf der Erde, das weder Kopfkissen noch Decke bot; der Italiener stellt mitleidvoll fest, Maria habe Schmerzen in der Seite gehabt, da sie auf dem harten Lager weder Kopfkissen noch Federbett, Leintuch oder Decke gehabt habe. Auch Rustebeuf erscheint es als besondere Buße, wenn Maria auf bloßer Erde ein Lager ohne Leintuch und Kopfkissen hat oder sich einfach unter einem Baume zur Ruhe legt[554].

Diesen Bußübungen unterzieht sich die Bekehrte freudig, insbesondere den körperlichen Schmerzen. So berichtet der anglonormannische Text, daß Maria hocherfreut war, wenn ein Dorn sie stach; oder der Spanier sagt, an einem schlechten Nachtlager habe ihr nicht viel gelegen, weil ihre Gedanken auf Gott gerichtet gewesen seien[555]. Daß dieses Bußleben als ein vergeistigtes Leben angesehen wurde, beweist eine Stelle des altfranzösischen bzw. spanischen Textes, an der es heißt:

se vie ert tote esperitel

oder:

tanto es su vida espirital.

[551] Vgl. Texte crit., Z. 688—691; Rustebeuf, Z. 476—478; Adgar, Z. 99—101.
[552] Vgl. Leggenda, Z. 737.
[553] Vgl. Rustebeuf, Z. 474/75.
[554] Vgl. Texte critique, Z. 589—592; Vida, Z. 666—669; Leggenda, Z. 675 bis 679; Rustebeuf, Z. 394—396 u. 424.
[555] Texte critique, Z. 672/73; Vida, Z. 795/96.

Der Italiener vertritt mit aller Entschiedenheit die Ansicht, daß durch das Martyrium der asketischen Lebenshaltung (asspera vita) Gott in seiner Liebe Maria die Sünden vergeben habe; oder Bonvesin betont, wie sehr diese Art von Pönitenz das Wohlgefallen Gottes erregte[556].

Versuchungen.

Die Versuchungen, von denen in den nachstehenden Ausführungen die Rede sein soll, nehmen eigentlich eine Zwischenstellung in der Körper- und Geistesaskese ein. Ihnen hat die Büßerin während vieler Jahre zu widerstehen. Die Lebensbeschreibungen der Thais in den *Vitae Patrum*, bei Marbod, H. d'Arci, die gekürzte Fassung aus der *Vie d. a. pères* verzeichnen nichts derartiges. Erst der Verfasser der Thais-Legende im *Poème moral* hat diese Frage aufgegriffen.

Über dieses Problem wäre zu bemerken, daß es schon dem orientalischen Mönchtum Gegenstand der Betrachtung war, wie aus den Viten der Mönche hervorgeht. Dort heißt es von den Dämonen, daß sie ihrer Anlage und ihrem Wesen nach Haß und Feindschaft gegen die Christen, insbesondere gegen die Mönche und Jungfrauen, hegen[557]. Als ein Beispiel können wir, neben anderen[558], die älteste Lebensbeschreibung der ägyptischen Maria aus den *Vitae Patrum* anführen. Hier ist das Versuchungsmotiv, welches in den späteren Legendenbearbeitungen plastischere Formen annehmen wird, schon in seiner Grundgestalt zu erkennen: Über die Art dieser Versuchungen spricht sich die Büßerin Zosimus gegenüber dahin aus, daß sie sogar jetzt, da sie geläutert sei, befürchte, diese möchten sie nochmals anfallen:

> cogitationum quae inique perturbaverunt me, timeo, enim ne ab eisdem aliquam patiar tribulationem[559].

Diese Begierden beziehen sich einmal auf Nahrungsmittel, „bald Fisch, bald Fleisch", und vor allem auf den Wein, dem die ehemalige Buhlerin im Übermaß zugesprochen hatte. Diese Art von Versuchungen scheinen im Anklang an die *Vita Antonii*, wo der Heilige durch die Erinnerung an irdische Güter eben-

[556] Texte crit., Z. 714; Vida, Z. 797; Leggenda, Z. 705—709; Bonvesin, Z. 384.
[557] Vgl. Vitae Patrum, lib. I: Vita Ant. 15, P. L. LXXIII, 137; S. Nil: Epistol. lib. III, 153 P. G. LXXIX, 456, zit. bei Pourrat: La Spiritualité chrét., Bd. I, S. 207.
[558] Vgl. die Viten der, Pelagia, Maria Neptis Abrahae Eremitae usw., in den Vitae Patrum.
[559] S. Vita M. Aegyptiaca, Vitae Patrum, S. 296.

falls wankend werden soll[560], verfaßt worden zu sein. Außerdem verwirren unzüchtige Lieder den Geist der Büßerin, denn diese teuflischen Gesänge rufen frühere Begierden in ihr wach[561]. Vor allem aber sind es die Versuchungen des Fleisches, welche den Körper dauernd anfallen und ihn mit aller Gewalt zur sündigen Tat zwingen wollen[562]. Diesen Versuchungen hat die Büßerin während 17 Jahren zu widerstehen.

Flodoard übernimmt diese Stellen fast wörtlich aus den *Vitae Patrum*: einmal die Nahrungsmittel betreffend:

> Namque animum pisces Pharii carnesque subibant; Vinum concupiens,

dann die unzüchtigen Lieder:

> Carmina nonnunquam mihi luxuriosa redibant In mentem, lepide quae decantare sueram,

endlich die fleischlichen Begierden:

> ... libidinis aestus? Ignis enim validus carnem incendebat ab intus ... Ad spurci turpes impellens criminis usus[563].

Auch Hildebert behält im wesentlichen die Ausführungen seiner Vorgänger bei. Wiederum sind es die Fische, welche Maria in Ägypten genoß, und vor allem der Wein, dem sie bei Festgelagen im Überfluß zusprach, die der Büßenden zur Versuchung werden. Daneben kommt ihr die schmerzliche Erinnerung an die Schminktöpfe sowie die Schwelgerei des Essens:

> Ad pigmentorum calices, luxumque ciborum[564].

Auf diese Weise bedrohen Erinnerungen an die Freuden der Welt ihre schwache Brust. Maria vergleicht sich mit Eva, die dem Manne zusetzte; denn diese verlangte nach dem Becher des Todes im Garten des Lebens; sie fühlte keine Scham, zu genießen, sondern genoss. Immer war sie zu allem bereit, was dem Ehrenhaften widerstrebt und feind ist. Und so gaben die Begierden des Fleisches Eva der Leidenschaft preis[565]. Nach diesem trefflichen Vergleich fährt der Bischof fort, die Versuchungen der Eremitin zu schildern. Verwerfliche Melodien und Liebeslieder entflammen Maria und verhindern die Besserung der Gesinnung; denn sie erwecken den Wunsch nach Umarmungen, nach Küssen, nach unzähligen Männern:

> Amplexus vetiti redeunt, et mille mariti, Oscula captantur, ad nuptum vota vagantur[566].

---

[560] Vita Ant., des hl. Athanasius IV, Migne: P. L. LXXIII.
[561] S. Vita M. Aeg., S. 296.
[562] S. Vita M. Aeg., S. 297.
[563] Flodoard, col. 546.
[564] Hildebert, col. 1333.
[565] Hildebert, col. 1333.
[566] Hildebert, col. 1334.

Auf diese Art, sagt Hildebert, erschüttern Trugbilder das Rechte bis zur Erschöpfung (verschwinden), und der Gedanke der Leidenschaft erstickt den Keim der Sittlichkeit:

> Haec ad defectum pulsant phantasmata rectum, Et germen moris suffocat imago furoris[567].

Die Versuchungen der Thais aus dem *Poème moral* und diejenigen Marias aus Ägypten in der anglonormannischen Verslegende bzw. auch in der spanischen bestehen in der stetigen Erinnerung an das frühere Wohlleben. So hören wir von der büßenden Klausnerin Thais, daß, wenn die Erinnerung an die Freuden der Welt, ihre Paläste, die Gärten, worin sie sich lustwandelnd erging, einen Raum in ihren Gedanken einnehmen wollten, sie verzichtend zu sich sagte, wie wertlos alles im Vergleich zu den Freuden des Paradieses sei:

> Tot ce ne vat un guant Mut sunt de paradis li delit plus vallant[568].

In ähnlicher Weise wird die ägyptische Eremitin in den ersten Jahren ihrer Bußzeit an all das erinnert, was ihr einst lieb war, an das gute Essen sowohl wie an die schönen Wohnstätten (biax lieus), wo sie ihre Spiele trieb. Maria bleibt jedoch standhaft und überwindet die Anfechtungen. „Sie wurde so glücklich", sagt der Dichter, „daß all das bei ihr in Vergessenheit geriet und ihr seitdem in ihrem ganzen Leben keine Torheit mehr einfiel[569]." Bei den Versuchungen, zu denen das Auftreten Satans zuerst nur erwähnt wird:

> el diablo la quiso tentar

oder bei Bonvesin:

> sovenzo fiva atanthada dal Satanax traitor[570],

nimmt er bei Rustebeuf mehrere Gestalten an, die durch Fragen Vorstellungen aus dem ehemaligen Wohlleben bei der Büßerin heraufbeschwören wollen, um sie in ihrem Entschluß sowie ihren Gelöbnissen wankend zu machen: „Maria, was ist aus dir geworden, und wer ist das eigentlich, der sich in dieser Wildnis unbekleidet aufhält? Verlasse doch den Wald, töricht warst du, als du hierher kamst. Jeder muß es für töricht halten, wenn er deine Schwermut (melancolie) sieht[571]." Diese Art der Versuchung, bei der keine konkreten Angaben gemacht werden, lassen einmal das Unausgesprochene, Ungewisse als vielleicht

---

[567] Hildebert, col. 1334.
[568] Poème moral, Str. 304, zit. Z. 1215/16.
[569] Vgl. Texte critique, Z. 699—708; Vida, Z. 780—789.
[570] Vida, Z. 781; Bonvesin, Z. 787.
[571] Rustebeuf, vgl. Z. 485—494.

größere Buße erscheinen, weil sie auch außerdem an den Verstand sowie das Vorurteil oder Urteil der Menschen appellieren. Sehr gut hat Rustebeuf die Buße der Einsamkeit, von welcher der Anglonormanne berichtet, Maria habe weder ein Tier noch ein anderes lebendes Wesen in der Wildnis gesehen[572], mit dem Wort *melancolie* bezeichnet. In diesem Wort liegt die stille traurige Schwermut, welche die Büßende wohl als ständigen Begleiter gekannt hat; denn bei dem Zusammentreffen mit Zosimus läßt der Trouver seine Heldin eine große Freude empfinden, als sie eines Menschen ansichtig wird:

Molt fu cele de joie plaine Quant ele ot veu forme humaine[573].

Dieses Motiv ist von unserem Dichter frei in die Legende hineingewoben worden und bringt demzufolge einen feinen poetischen und zugleich menschlichen Zug in die düstere Bußgeschichte. Diese Art der Teufelsversuchungen stammt übrigens aus ähnlichen Motiven, wie sie das orientalische Mönchtum sehr wohl kannte. Hier beabsichtigt der Versucher ebenfalls, den Mönch in der Ausübung seines asketischen Berufes zu entmutigen; ja, wie es in der *Vita Antonii* heißt, habe der Dämon sich bemüht, dem Heiligen Abscheu vor dem Bußleben einzuflößen[574].

Nachdem Rustebeuf somit gewissermaßen von seinem Thema abgekommen ist, beeilt er sich zu versichern, daß seine Dame (Heldin) sehr wohl den Teufel aus all dem vernimmt und wohl weiß, daß der wahre Sinn und die Absicht des Versuchers aus Lüge und Fabel bestehen:

Bien set que c'est menconge et fable[575].

Denn auch hier wie im anglonormannischen Text (Z. 705/708) hat Maria sich schon mit dem ehrbaren Leben vertraut gemacht, so daß sie das Schlechte vergißt; sie erinnert sich sogar nicht mehr daran, noch auch wird sie schwankend und hinfällig[576]. Der Jongleur bringt sogar noch den kläglichen Abzug des Teufels, von dem es heißt: „Als er sieht, daß sie (Maria) sich wenig aus seinem Geschwätz, seinen Sprüchen (son dit) und seinen Ermahnungen, aus Spiel und Belustigung macht, läßt er von ihr ab und quält sie nicht mehr[577].

---

572 Texte critique, Z. 710/11.
573 Rustebeuf, Z. 751/52.
574 S. Athanasius: Vita Ant., a. a. O. 4.
575 Rustebeuf, Z. 496.
576 Rustebeuf, vgl. Z. 497—499.
577 Rustebeuf, vgl. Z. 510—512.

c) Geistige Askese.

Wir sahen, wie in den vorhergehenden Ausführungen der Versuch gemacht wurde, durch strengste Askese den Körper dem Geiste untertänig zu machen, ja, in der Aufgabe des Körperlichen die Seele von der Materie des Leibes loszulösen, damit sie durch den Geist, den Willen, das Ziel zu vollenden fähig war, welches die endgültige Versöhnung, die Gnade bringen sollte.

Weltflucht.

Um diese Aufgabe zu lösen, glaubte man die Welt fliehen zu müssen. So ließ der Wille, zu Gott zu gelangen, Maria die Welt verlassen, wie es bei Rustebeuf wörtlich heißt:

> Du siecle voudroie venir Et voudroie a toi parvenir[578].

Oder Marbod berichtet von der Büßerin Thais, daß sie der Welt abgestorben sei:

> Et moritur mundo vivens de pane secundo[579].

Auch Flodoard sagt, Maria habe fern von der Welt sich der Buße gewidmet:

> Illuc quo mundum linquens devenerat anni, Quid victus sumpsit tulerit quos dura labores[580].

Die Mönche aus dem Kloster Johannes des Täufers vertreten die gleichen Ideen, welche das Eremitentum des ausgehenden 9. bzw. durch das ganze 10. Jahrhundert verkündet hatte. Danach suchte der einzelne, wie bereits erwähnt wurde, das Heil durch Flucht aus einer Welt, in der im weltlichen wie im geistlichen Stande ein Chaos herrschte. Diese Flucht schien ihm als einzige Rettung; denn in der Einsamkeit winkte durch stilles Leid der innere Friede, die Gewißheit des ewigen Heiles.

Der Dichter der anglonormannischen Verslegende spricht denselben Gedanken, wenn auch in anderen Worten, aus, indem er sagt, daß die Mönche aus Furcht vor der ewigen Verdammnis, im Gedanken an die Ewigkeit und das Jüngste Gericht, bei dem die Engel sogar erbeben werden (ein Gedanke, der ihnen nur unter Tränen kommt), den Entschluß gefaßt haben, die Welt zu verlassen. Die Art dieser göttlichen Vergeltung schildert der Dichter folgendermaßen: die Mönche sehen im Geiste den ewigen Richter auf seinem königlichen Thron und vor ihm

---

[578] Rustebeuf, Z. 1087/88.
[579] Marbod, col. 1632.
[580] Flodoard, col. 545.
[581] S. die Ausführungen S. 78/79.

das ewige Feuer, darin er den Teufel und die Bösen quälen wird. Hier erblicken sie den Abgrund der Hölle, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt. Und um dieser Gefahr zu entgehen, heißt es im Text, sind die Mönche in die Einsamkeit geflüchtet:

pur escaper de ćel peril / estoient il en tel essil[582].

In den gleichen Zusammenhang gehört auch die Aufforderung zur Verneinung alles Irdischen oder Weltlichen. So spricht z. B. Hildebert davon, daß Zosimus die Büßerin sah, wie sie im Verborgenen den Kampf gegen die Welt, also alles Irdische, führte:

In latebris didicit mundum bene vincere, vicit[583].

An anderer Stelle legt Maria dem Zosimus den Verzicht auf das Weltliche im einzelnen auseinander (vgl. Körperaskese[584]) und sagt darauf zusammenfassend:

Et mihi despondi mundum male conscia mundi[585].

Eine geheime Aufforderung zur Aufgabe alles Irdischen liegt ebenfalls darin, wenn der Anglonormanne uns kurz vor dem seligen Ende seiner Heldin mitteilt, daß alle irdische Freude nur zur Sünde führe:

car le joie de ceste vie / est tote tornée a folie[586].

In dem Willen, die Welt und ihre Freuden zu verlassen, ist die Seele also hier nicht durch die Askese des Körpers, sondern durch die des Geistes frei geworden zur Erstrebung höherer Ziele.

Demut, Gebet.

In folgenden Bußübungen werden die Segnungen einer demütigen und betrachtenden, d. h. durch Gebete sich läuternden Geisteshaltung beschrieben. Für diese Art geistiger Askese wird fast ausschließlich die Thais-Legende den Stoff liefern. Wie ich bereits erwähnte, wird die Bußzeit durch die öffentliche Vernichtung des erworbenen Sündengutes eingeleitet. In Verbindung damit schließt sich ein öffentliches Sündenbekenntnis der Neubekehrten an. Die Lebensbeschreibung aus den *Vitae Patrum* gibt dieses in folgendem Wortlaut wieder:

Venite omnes qui peccastis mecum, et vidite, quomodo ea quae mihi contulistis exuram[587].

---

[582] Texte critique, vgl. Z. 787—794; zit. Z. 797/98.
[583] Hildebert, col. 1326.
[584] S. die Ausführungen S. 92/93.
[585] Hildebert, col. 1335.
[586] Texte critique, Z. 1271/72.
[587] Vita Thais., a. a. O., S. 374.

Eine solche Art der Confessio gab es in der frühchristlichen Zeit neben der heutigen Form der Beichte. Zur Zeit der Entstehung der *Historia Lausiaca* (6. Jahrhundert), in welche die Thais-Legende auch Eingang fand, beichtete man — während nach den ersten Regeln des Basilius die geheime Confessio galt[588] — öffentlich seine Sünden. Die Anfänge der öffentlichen Confessio nahm das 10. Jahrhundert wahrscheinlich neben der ebenfalls extremen Form der Körperaskese bereitwilligst auf. So wird von Rather von Verona berichtet, er habe seine Sünden in alle Welt gerufen[589], oder der Diakon Berner beichtete seine Vergehen in der gleichen Art[590]. In diesem Sinne handelt auch Adalbert von Prag, wenn er die geheimsten Gedanken seines Herzens offenbart[591].

So ist es begreiflich, daß Marbod durch eben diese Haltung seiner Vorgänger veranlaßt wurde, das öffentliche Sündenbekenntnis seiner bekehrten Heldin in ausführlicherer Gestalt zu verfassen: Thais übergibt den sündhaften Reichtum, der vielen zum Verderben wurde, den Flammen. Darauf wendet sie sich an die beklagenswerten Bürger, an denen sie sich unrechtmäßig bereichtert hat, welche sie zum Verbrechen veranlaßte und durch den Sold der Sünde vernichtete, auf daß sie alle sehen mögen, wie sie auf die Frucht des verflossenen Lebens verzichtet und wie die Flamme den Gewinnst verzehrt. Darauf ruft sie die Umstehenden, mit denen sie sündigte, zur Buße auf:

Poeniteat mecum vos, quos scelus inquinat aequum[592].

Bei diesem Bekenntnis vergießen Thais sowie alle Umstehenden Tränen der Reue.

Während der Verfasser der Thais-Legende aus dem *Poème moral* sogar auf die betreffende Wiedergabe seiner lateinischen Quelle verzichtet, betont der Templer Henri d'Arci deutlich diese Art der Confessio. Es heißt im Text: „Kommt her und seht, wie ich von meiner Sünde ablasse — gar sehr seid ihr durch mich mit Sünde beladen[593]." Hierauf bittet sie Gott, dessen Ruf an sie ergangen ist, er möge diesen Sündern verzeihen:

Dé vus amende qui m'a apelé a soi[594].

---

[588] Gradus, 4. 5 (col. 681, 684, 777), zit. bei Pourrat: a. a. O., Bd. I, S. 457.
[589] Migne 136, col. 394 ff., zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 133.
[590] Vita, Joh. Gorz. c. XVI, S. 341, zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 133.
[591] Vita Adalberti I, M. G. SS. IV, S. 588, zit. bei Zoepf, a. a. O., S. 133.
[592] Marbod, vgl. col. 1631.
[593] H. d'Arci, S. 148, vgl. Z. 58/59.
[594] H. d'Arci, S. 148, Z. 60.

In der altitalienischen Prosalegende bekennt Thais nur, daß es das Gut der Sünde ist, was sie hier vernichtet:

> Questo sì è lo guadagno del me peccato[595].

In den folgenden Bußübungen, dem beständigen Gedanken an die Schwere der Sünde, dem Beklagen derselben und die Gebete, bei denen Thais weder den Namen Gottes aussprechen noch ihre sündigen Hände zum Himmel erheben darf, ist die Büßerin einmal bestrebt, ständige Reue zu erwecken, und ein anderes Mal, sich in der Tugend der Demut zu üben. Dieses Verbot, das wie das öffentliche Sündenbekenntnis einen Akt der Demut darstellt, kennen ebenfalls die *Vitae Patrum*. In der Vita unserer Heiligen wird es im nachstehenden Wortlaut wiedergegeben:

> Non es digna nominare Deum, nec in labiis tuis nomen divinitatis eius adducere, sed nec ad caelum manus expandere, quoniam labia tua iniquitate sunt plena et manus tuae sordibus inquinatae[596].

Diese Stelle übernehmen fast getreu der Bischof Marbod, der Templer H. d'Arci, der Verfasser des *Poème moral* in verkürzter Form und die altitalienische Legende, das Verbot auf den Namen Christi und den der Trinität beschränkend:

> Tu no e'digna de nominare lo nome de Cristo nè la santa trinità[597].

Zu diesem Verbot soll bemerkt werden, daß die orientalischen Mönche die Ansicht vertraten, zu einem Gebet sei die Abtötung aller Leidenschaften Vorbedingung, und so liest man in den *Vitae Patrum* folgenden Satz: „Derjenige, der Sklave der Wollust ist, der in den Sumpf der Unzucht gestürzt ist, kann (darf) seinen Blick nicht zu Gott erheben, noch einer Empfindung fähig sein, die Gottes würdig ist. So wie man sein Spiegelbild nicht in trübem Wasser erblicken kann, so kann die nicht vollkommen reine Seele Gott im Gebete nicht betrachten[598]." Diese Stelle ist nicht nur auf das Verbot der Thais anwendbar, sondern letzteres ist nur aus obiger Geisteshaltung erklärbar; denn die soeben bekehrte Buhlerin hat erst den Weg zur Läuterung beschritten. Infolgedessen darf das Gebet, welches die Büßerin oft wiederholen soll, lediglich in den Worten bestehen:

> Qui plasmasti me, miserere mei[599].

---

[595] Friedmann, S. 3.

[596] Vitae Patrum, S. 374.

[597] Friedmann, S. 3; Marbod, col. 1632; H. d'Arci, Z. 75/78, Poème moral, Z. 1194/96.

[598] Vitae Patrum, lib. VI, lib. I, 8, 13, zit. bei Pourrat, a. a. O., Bd. I, S. 199.

[599] Vita Thais., Vitae Patrum, S. 374, und Vitae Patrum, SS. 297/98.

(Diese Stelle übernehmen übrigens sämtliche Texte wörtlich.) Bei diesem Gebet soll sich Thais nach orientalischem Brauch gegen Osten neigen: *contra orientem respice.* Denselben Brauch verzeichnet auch die Legende der ägyptischen Maria, worin es von Zosimus heißt: ... *et conversus ad orientem, agebat solitam orationem* oder von Maria selbst: ... *ad Orientem conversa ... coepit orare*; desgleichen ist der Leichnam der Heiligen gegen Osten gewandt: ... *ad Orientem jacens corpus aspiciens*[600]. Diesen Brauch übernehmen auch die nachfolgenden Legendenverfasser wie Flodoard, der Anglonormanne, der Spanier und für die Thais-Legende Marbod, Henri d'Arci und der Moralist, der sonst sehr oft von seiner lateinischen Quelle abweicht, also bei dem Leser Verständnis dafür voraussetzt[601].

Doch kehren wir zu der besagten Bußübung zurück. Obiges kleines Gebet wird Thais nicht müde zu wiederholen; immer dachte sie daran, sagte es her, wie der Moralist berichtet:

> Sa petite orison onkes n'entroblioit: U adés la pensevet, u adés la disoit[602].

Nur in ihrem Herzen wagt sie Gott zu bitten, er möge ihr Kraft und Tapferkeit verleihen im Kampf gegen den bösen Feind, damit dieser am jüngsten Tage nicht über sie spotten könne:

> Dedenz son cuer ... parleir soloit, Ne mie de la boiche, car Deu nomeir n'osoit[603].

Wie sehr das Gebet Gottes Wohlgefallen erregt (*Diex aime ton prier*[604]) und zu welcher Vollkommenheit ein Mensch dadurch gelangen kann, berichtet die Legende der ägyptischen Maria; denn hier wird der Heiligen während des Betens die Gnade eines Wunders zuteil. Daß das Gebet zur Vervollständigung einer guten Buße gehört, geht aus der franco-venetianischen Legende wörtlich hervor:

> Per ben conpir la penetencia ... pater noster ela dixeua ... ogni di[605].

Diese Ansicht vertritt auch die heutige Theologie über den Wert des Gebetes, wenn Tanquerey sagt: „... es ist das Verlangen nach Vollkommenheit; das Gebet lenkt unseren Willen nach dem Göttlichen, enthält also einen Akt der Unterwerfung,

---

[600] Vita Thais., Vitae Patrum, S. 374, und Vitae Patrum, SS. 297/98.
[601] Vgl. O. Müller, a. a. O.; Lit. F. Heiler: Das Gebet, S. 122.
[602] Poème moral, Z. 1235/36.
[603] Poème moral, Str. 308/09, zit. Z. 1233/34.
[604] Rustebeuf, Z. 837; s. Texte critique, Z. 993—998, und die Vitae Patrum, S. 296.
[605] Leggenda, Z. 769, 771, 773.

der Demut[606]." Durch diesen Demutsakt ist aber erst eine wahre Reue, das Beklagen der Sünden, wie es die Thais-Legende lehrt, möglich. Den Reuegedanken finden wir in der lateinischen Vita in folgender Form. Thais gibt ihrem Bekehrer Paphnutius die Versicherung, daß sie seit dem Eintritt in die Zelle sich ihre Sündenlast beständig vergegenwärtigt und sie beweint habe:

> Testor Deum, quia ex quo hic ingressa sum, omnia peccata mea velut sarcinam statui ante oculos meos ... flebam semper illa conspiciens[607];

oder wie Marbod noch erläuternd hinzufügt:

> Naribus ut flatum sic gessi mente reatum[608].

Der Templer H. d'Arci (*E nient puis ne departirent plus de mun vis ... Meis lotes ures, ce sacez, pur els plurai*) sowie der Moralist und der Verfasser der altitalienischen Legende haben diese Bußübung getreu übernommen[609]. Auch der Anglonormanne läßt seine Heldin, die Büßerin Maria, beständig ihre Sünden beweinen:

> ne fait a plaindre li pecies[610].

Wir sehen, wie die Tilgung der Sündenschuld, das Erringen der Gnade, nicht durch die Körperaskese allein, sondern im Verein mit asketischer Geisteshaltung erst möglich wird. Die *Vitae Patrum* betonen sogar den ausschließlichen Wert der geistigen Askese, wenn Paphnutius die Büßerin mit folgenden Worten aus der versiegelten Zelle befreit:

> Non propter poenitentiam tuam remisit tibi Deus, sed quia horum cogitationèm semper habuisti in animo[611].

Der Verfasser der Lebensbeschreibung Marias aus Ägypten hingegen gibt nur ganz allgemein den Wert der Buße an, wenn er am Schluß der Vita Zosimus verkünden läßt:

> Vere non mentitur Deus, qui pollicitus est sibi similes esse eos qui semetipsos purificant[612].

Der Moralist aus dem 12. bzw. 13. Jahrhundert spricht im gleichen Sinne von der sündentilgenden Macht wahrer, beständiger Reue:

> Et, cum plus est dolanz de ce k'il at forfait, Tant est plus tost delivres et Deus mercit li fait[613];

---

606 Tanquerey: Précis de théol. ascet. et myst. 1927, S. 323.
607 Vita Thais., a. a. O., S. 375.
608 Marbod, col. 1633.
609 H. d'Arci, Z. 123 u. 125; Poème moral, Str. 417/18; Friedmann, S. 4.
610 Texte critique, Z. 694.
611 Vita Thais., S. 375.
612 Vitae Patrum, S. 298.
613 Poème moral, Z. 1675/76.

also nicht der Buße des Körpers allein kommt diese Macht zu. Auch Bischof Marbod spricht sich für die sündentilgende Kraft einer Verbindung von körperlicher und geistiger Askese aus, wenn er am Ende der Lebensbeschreibung Thais' folgende Zeilen schreibt:

> Namque Deo gratus plus spiritus est tribulatus, Quam tribulata caro cruciamine semper amaro. Plus cor contritum probat[614].

Derselben Meinung schließt sich der Verfasser der altitalienischen Thais-Legende an[615]. Am deutlichsten kommt die sündentilgende Macht geistiger Askese bei dem Templer H. d'Arci zur Geltung. Zum Schluß seiner Verslegende sagt er, Gott habe Thais nicht allein wegen ihrer Buße, womit er wohl die körperliche meint, Vergebung gewährt, sondern weil sie solchen Eifer in ihrem Suchen (nach Gott) offenbarte:

> Mès pur ce qu'as eü cest poür en tun quer[616].

Ihre demütige Gesinnung trug ebenso zu der Aussöhnung mit Gott bei:

> ... e tun unble penser[617].

Zusammenfassend wäre über die Wertung von Körper- und Geistesaskese zu bemerken, daß diese nicht nur in der frühchristlichen Zeit, sondern auch bis ins Hochmittelalter hinein zu gleichen Teilen bestand.

d) Mönchische Ideale.

Das Mönchsideal, wie es die Klostergemeinschaft Johannes des Täufers pflegt, wird bis in die mittelalterlichen Legendenbearbeitungen übernommen. In der Lebensbeschreibung der Maria Aegyptiaca wird von Zosimus, dem palästinensischen Mönch, erzählt, wie er, der alle Klosterregeln auf das gewissenhafteste erfüllte, dem es keiner im Fasten und in der Enthaltsamkeit gleichtun konnte, darob vom Hochmutsteufel versucht wurde, so daß er sich für vollkommen hielt. Eine Stimme weist ihm deshalb den Weg in obiges Kloster, damit er lerne, wie viele Wege ebenfalls zum Heil führen:

> Ut autem cognoscas, quantae sint et aliae viae salutis[618].

Wir werden bei der Beschreibung dieser mönchischen Regeln diejenigen des Zönobitentums zu betrachten haben, also die

---

[614] Marbod, col. 1634.
[615] S. Friedmann, S. 4.
[616] H. d'Arci, S. 150, s. Z. 127/28 u. zit. Z. 129.
[617] H. d'Arci, S. 150, Z. 130.
[618] Vita M. Aeg., S. 292.

Regeln des Pachomius († 346) und des Basilius († 379)[619]. Daß es sich um diese handelt, beweist eine Tatsache, die aus dem Leben des Zosimus berichtet wird; denn dieser Mönch findet schon als Kind Aufnahme in ein Kloster[620].

Die Mönche aus dem Kloster Johannes des Täufers leben nach der Regel des Pachomius, die neben manueller Arbeit auch das Studium vorschreibt[621]. Was das Studium, wobei die Heilige Schrift den Vorzug erhält, anbelangt, so läßt sich eine Parallele zur Regel des Basilius ziehen[622]. Die betreffende Stelle aus den *Vitae Patrum* lautet:

> Vidit (Zosimus) ibi seniores spiritu ferventes ... in manibus semper operatione[623].

Weiter folgen sie wiederum der Regel des Basilius, die bestimmte Gebetsstunden bei Tag und die Vigilie während der Nacht vorschreibt. Die sogenannten Horen bestanden im Rezitieren von Gebeten sowie im Singen der Psalmen; dabei wurde während des Tages auch die Arbeit unterbrochen. Im gleichen Sinne berichtet der Text:

> Psallentia ibi erat incessabilis totius noctis habens stabilitates ... et in ore psalmi divini absque diminutione[624].

Die Mönche beachten ebenso strikt das Fastengebot, wie es die Regel des Pachomius für den Mittwoch und Freitag, an denen nur eine Mahlzeit genossen werden darf, vorsieht:

> Cibum autem habebant indeficientem ...[625].

Auch beachten sie die Gebote für die Fastenzeit, in der man jeden Tag die Nahrung einschränken mußte. So gehen die Mönche des Jordanklosters zu eben dieser Zeit in die Wüste, jeder trägt etwas Nahrung bei sich, und sonst nähren sie sich von dem wenigen, was die Wildnis bietet. Dazu pflegen die Anachoreten strenge körperliche Askese; denn von jedem

---

[619] Der hl. Antonius ebnete dem Zönobitentum den Weg. Sein eigentlicher Gründer ist Pachomius; Basilius der Große vollendete diese Organisation.

[620] Zu einem bestimmten Alter, nach ihrer freien Wahl, legten diese Novizen das Gelübde der Keuschheit ab. Vgl. S. Basilius: Epist. CXCIX, ad Emphilochium, 12; zit. bei Pourrat, a. a. O., Bd. I, S. 143; vgl. die Vitae Patrum, S. 292.

[621] Epist. CXXV, ad Rusticum monach. No. 11, zit. bei Pourrat, a. a. O., Bd. I, S. 143; vgl. Vita M. Aeg., S. 292.

[622] Reg. brevius tract. 251/52, 279 usw., zit. bei Pourrat, Bd. I, S. 152/53.

[623] Vgl. die Vita M. Aeg., S. 292.

[624] Vgl. die Vita M. Aeg., S. 292. S. Reg. fusius tract., 32, zit. bei Pourrat, Bd. I, S. 151.

[625] Vgl. die Vita M. Aeg., S. 292. S. Hist. lausiaca, 18, zit. bei Pourrat, Bd. I, S. 154.

Mönch heißt es, daß er *mortuus ... corpore* gewesen sei. Wiederum folgen sie darin der Regel des Basilius, der zwar seinen Mönchen außergewöhnliche Kasteiungen verbot, doch trotzdem in der Praxis jedem darin Freiheit ließ[626]. Bekräftigend wird dazu bemerkt, daß sie der Welt ebenso abgestorben sind, wie einer, der wirklich tot ist:

> .. mortuus esset ... saeculo, et eis quae in saeculo sunt mortificatus, et iam non vivens[627];

denn sie kennen weder unnütze Reden noch das Verlangen nach Besitz:

> Sermo ibi otiosus non proficiebat; cogitatione auri argentique ... apud illos non erat[628].

Flodoard stellt den Mönchen seiner Zeit diejenigen aus dem Jordankloster als leuchtendes Beispiel hin, wenn er sie als außerordentliche Männer, die den schmalen Pfad der Tugend wandeln, erwähnt:

> Incoluere Palaestinam virtutibus alti Egregiique viri, qui tramitis arta secuti,

und die, um Gott wohlgefällig zu sein, die Wüste aufsuchen:

> Quorum alii placuere Deo deserta secuti[629].

Aus diesen Andeutungen ist zu ersehen, wie Flodoard insbesondere die Weltflucht der Mönche und ihre strenge Lebensweise seiner Zeit als Beispiel, eben als das asketische Mönchsideal empfiehlt. Daß es dem Kanonikus hauptsächlich hierauf ankommt, und nicht auf eine demütige Geisteshaltung, beweist eine Tatsache aus dem Leben des Zosimus. Es handelt sich um das erbauliche Beispiel demütiger Gesinnung, das die Mönche Johannes des Täufers diesem geben, welches hier einfach weggelassen wird. Zosimus gehört in der lateinischen Verslegende ebenfalls der Gemeinschaft obiger Mönche an, und als solcher zieht er zur Fastenzeit in die Wüste[630]. Hildebert hingegen läßt Zosimus wiederum durch die Lebensführung dieser Mönche erbaut werden:

> Multi sunt qui te superant examine vitae, Quos ut cognoscas, Jordanis littora poscas[361].

Dieses Mönchsideal hat der Bischof jedoch in ein zeitgenös-

---

626 Vgl. die Vita M. Aeg., S. 292. S. Hist. lausiaca, 18, zit. bei Pourrat, Bd. I, S. 154.
627 Vita M. Aeg., S. 292.
628 Vita M. Aeg., S. 292.
629 Flodoard, col. 541.
630 Flodoard, vgl. col. 541.
631 Hildebert, col. 1322.

sisches, wahrscheinlich in das des Zisterzienserordens verwandelt. Über diesen Orden soll folgendes bemerkt werden. Er wurde nach Reformation der benediktinischen Regel durch Robert, Abt von Molesmes in Cîteaux (Cistercium) 1098 gegründet. Durch den Einfluß des großen Mystikers Bernhard fand der neue Orden rasch Verbreitung, so daß er am Ende des 12. Jahrhunderts mehr als 500 Häuser zählte[632]. Die Zisterzienser interpretierten Benedikts Regula wörtlich und vor allem sehr rigoros, wie es die *Consuetudines* widerspiegeln. — Da das Wort „cella", welches Hildebert in bezug auf die Mönche des Jordanklosters anwendet, außerdem eindeutig die Zugehörigkeit zum hl. Benedikt bekundet (denn in den Urkunden des 12. Jahrhunderts bezeichnet *cella* jedes von einem Benediktinerkloster abhängige monachale oder moniale Institut[633], kann obige Behauptung gerechtfertigt werden. So berichtet Hildebert von Zosimus, daß er bei den Mönchen am Jordan blieb und dort ein neues, schöneres (heiliges) Leben sah:

Mansit ibidem, et in cella nova vita sacerrimma bella vidit[634].

Die Lebensweise wird wie folgt beschrieben: Die Nahrungsaufnahme ist auf bescheidene Genußmittel beschränkt. Die Mönche vermeiden Salz, Fische, Wein und Fleischspeisen[635]; es gibt kein Gemüse, als Festessen gelten Hülsenfrüchte, und der Fluß bietet das Getränk. Die Zisterzienserregel ist zwar nicht ganz so rigoros, doch ähnelt sie der vorigen; indem sie zwar den Genuß von Hülsenfrüchten und Gemüsen in Öl und mit Salz gekocht erlaubt, jedoch den Genuß von Wein und Fleischspeisen verbietet[636]. Die Mönche übertreffen die strenge Zisterzienserregel, die vorschreibt, daß ihre Anhänger angekleidet auf einem Strohsack schlafen sollen[637], insofern, als sie auch auf Stroh und Leinen verzichten:

stramina, linum Non attingebant[638].

---

[632] Vgl. Pourrat, a. a. O., Bd. II, S. 12.

[633] S. Schreiber, G.: Kurie und Kloster, Bd. I, S. 291, Anm. 1.

[634] Hildebert, col. 1324.

[635] Hildebert, col. 1324.

[636] Vgl. Pourrat, a. a. O., Bd. II, S. 11.

[637] Vgl. Pourrat, a. a. O., Bd. II, S. 11.

[638] S. Hildebert, col. 1324. — Der Gebrauch von Leinen war den Mönchen untersagt. So verbot die Synode d. J. 972, die Adalbert von Reims zusammengerufen hatte, neben übrigem Luxus, der Geistlichkeit, „sich leinerner Betttücher zu bedienen" und rügte die Zuwiderhandlung: „doch haben einige pflichtvergessene Mönche auch dieses zu ihrem unnützen Aufwand hinzugetan", zit. bei Falke, I, a. a. O., S. 72.

Wie sehr sie auf Körperpflege und Kleiderluxus verzichten, wurde bereits in anderem Zusammenhang erwähnt[639]; denn die Kleidung besteht lediglich aus

Cilicium vestis, male mollia cingula restis[640].

Wenn Hildebert außerdem erwähnt, daß die Mönche allen Müßiggang fliehen,

Invigilando more procul otia[641],

so bezieht sich diese Bemerkung, wenn es sich um die Zisterzienserregeln handelt, sicherlich auf die Wiedereinführung manueller Arbeit durch diese[642]. Die Mönche befleißigen sich aber nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren Askese; sie vermeiden unbedachtes Reden, Zorn, Mißgunst, Streit, üble Nachrede und Aufgeblasenheit. Ihre Reden handeln von Gott und seinen Heiligen, ihre Lesung sind die Viten der Väter[643]. Die Gebete werden zu den Horen verrichtet, und zu gleicher Zeit werden auch die Psalmen gesungen:

In verbis horum Deus ... psalmus in ore[644].

Während der Fastenzeit üben die Mönche beides, die geistige sowohl wie die körperliche Askese. In der Wüste, wohin sie *ad nova bella* ausgezogen sind, üben sie sich in geistigen Kämpfen. Auf die Erde hingestreckt beten sie und beweinen ihre Sünden, zerfleischen sich den Leib, um Christus, ihrem Gefährten, dem Führer und Ziel ihrer Ruhe, zu gefallen. Er ist der Schutz, der Zeuge, das Diadem ihres Kampfes:

Psallere prostratus ... diadema juvamen[645].

Die Askese des Leibes während dieser Bußzeit besteht in kärglicher Nahrung, wie Wurzeln, Kräuter und Brot; Datteln, Eicheln und Oliven gelten als Festmahl, sagt Hildebert. Auch gönnen sie dem Körper wenig Schlaf[646]. Sodann pflegen die Mönche insbesondere die Tugenden der Demut und Armut. Die letztere ersehen wir aus der asketischen Lebensweise, die erstere geht aus folgenden Worten des Abtes, welche dieser an Zosimus richtet, hervor:

... videas, humilis si proderit usus ovilis[647].

---

[693] S. die Ausführungen S. 75, Anm. 426.
[640] Hildebert, col. 1324.
[641] Hildebert, col. 1324.
[642] S. die „Consuetudines", zit. bei Pourrat, Bd. II, S. 11.
[643] Hildebert, vgl. col. 1324.
[644] Hildebert, vgl. col. 1324.
[645] Hildebert, s. col. 1325.
[646] Hildebert, s. col. 1325.
[647] Hildebert, col. 1324.

— In bezug auf die Harmonie, die in der Mönchsgemeinschaft herrscht liest man, daß Oberer und Untergebene die gleiche rauhe Lebensweise führten:

Nemo ... dispare mensa, Invidit Patri, non frater denique fratri[648].

Der Abt des Klosters wird als das Ideal eines Oberhauptes hingestellt. Er sorgt für alles, gibt an, was zu tun ist, handelt auch selbst, bereit, allen zu dienen. Er ist, wie Hildebert ausdrücklich sagt, der Spiegel der Mönche, ihr Licht, ihre Leuchte, der Weg ihres Lebens, als erster ihr Vorbild in der Tugend, er ist allen alles[649]. Für die Haltung sowie die Funktionen des Abtes läßt sich wiederum eine Parallele zu den Bestrebungen des Zisterzienserordens ziehen. Der Abt von Citeaux regierte, nicht wie derjenige in Cluny, sämtliche Klöster seiner Ordensgesellschaft, sondern der Abt eines jeden Klosters trug die Sorge um jedes der Klöster seiner Gründung, um „seine Töchter", wie man damals zu sagen pflegte. Und das schlichte Band brüderlicher Liebe verband ihn mit den anderen[650].

Betrachten wir das Bild, welches der Anglonormanne am Ende des 12. Jahrhunderts von den Idealen der Mönche aus dem Jordankloster entwirft, so können wir die Feststellung machen, daß er sie in der Körperaskese gipfeln läßt. Er berichtet von diesen Mönchen, daß sie in härenen Kleidern und mit bloßen Füßen Buße für ihre Sünden tun; ihre Nahrung besteht aus Gerstenbrot (polment), dazu trinken sie stehendes, ungesundes Wasser:

iaue bevoient, nient saine, car ele n'ert pas de fontaine[651],

und an allen Freitagen des Jahres legen sie sich noch eine besondere Buße auf, indem sie nur von Nüssen und Eicheln leben. Ihrem Körper fügen sie weitere Qualen durch schlechte, unbequeme Lagerstätten zu; denn es heißt im Text:

ne il de jor ne il de nuit / je ne fussent trove en lit[652].

Während der Fastenzeit, die die Mönche, wie bekannt, in der Wildnis verbringen, erfährt diese asketische Haltung noch eine Steigerung. So leben die meisten in dieser Zeit von den Kräutern der Einöde und schlafen auf bloßer Erde[653]. Daneben pflegen sie die Tugend der Armut; sie verzichten auf jeglichen Be-

---

[648] Hildebert, col. 1324.
[649] Hildebert, s. col. 1324/25.
[650] Vgl. Pourrat, a. a. O., Bd. II, S. 11.
[651] Texte critique, Z. 737/38.
[652] Texte critique, Z. 729/30.
[653] Texte critique, vgl. Z. 770 u. 776.

sitz; Simonie, Neid und Begehrlichkeit kennen sie nicht[654]. Zur Veranschaulichung dieser Tugend erzählt der Dichter, daß, während die Mönche zur Fastenzeit das Kloster verlassen, zwei von ihnen zurückbleiben, jedoch nicht, um die Schätze des Hauses zu hüten, sondern den Gottesdienst zu versehen:

> ... nient por paor de larron / qu'il cremissent de lor maison, / mes por faire le Diu mestier[655].

Zu dieser Tugend gesellt sich die der Demut, welche den Mönchen, die untereinander eines Willens sind (*tot erent d'une volente*[656]), eigen ist. So heißt es insbesondere von dem Abt des Klosters, daß er, bevor er seine Mitbrüder in die Wüste entsandte, diesen in Demut die Füße wusch (*par ordre lor lavoit les pies*). Doch auch die Mönche selbst üben sich in dieser Tugend. Von ihnen wird erzählt, daß, wenn sie aus der Wüste ins Kloster zurückkehrten, sie über ihre dortigen Erlebnisse und Kämpfe Schweigen bewahrten, um dadurch der Ruhmsucht Einhalt zu gebieten:

> nul n'en i avoit novelier / qui se vousist glorefier[657].

Daß diese asketische Haltung von dem Anglonormannen nur als eine Vorstufe zu der extremen Art von Askese, wie sie die Büßerin Maria verkörpert, angesehen wurde, beweist der Wunsch des Zosimus, in der Wüste einen Eremiten zu finden, mit dem er sich über göttliche Dinge unterhalten und an dem er sich vor allem erbauen kann. Aus seinen Worten der Wertung der asketischen Haltung der Büßenden und vor allem aus dem Entschluß, Marias Beispiel nachzueifern (*tos jors mais espaneirai / ja de men cors merci n'arai*[658]) geht deutlich hervor, daß auch das Mönchsideal, welches der Dichter entwarf, ein spezifisch asketisches sein mußte.

Der Italiener entwirft in seiner Schilderung ein etwas anderes Mönchsideal. Die Mönche pflegen die asketische Lebensweise lediglich während der Fastenzeit bei ihrem Aufenthalt in der Wildnis. In ihrem Fastengebot beachten sie die Vorschriften der Regeln Benedikts von Nursia[659]. Gleich diesen, welche nur eine einzige Mahlzeit am Abend gestattet, fasten sie

---

654 Siehe die Ausführungen S. 72, Anm. 410.
655 Texte critique, Z. 761/63.
656 Texte critique, Z. 744.
657 Texte critique, Z. 1123/24.
658 Texte critique, Z. 1519/20.
659 Regula XLI, V. 3 von Sept. bis Ostern Fastengebot für alle Tage; von Pfingsten bis zum 3. Septemb. alle Mittwoche und Freitage, zit. bei Pourrat, a. a. O., Bd. II, S. 12.

während dieser Zeit täglich; nur eine Mahlzeit, die aus rohen Kräutern und einigen Früchten besteht, gönnen sie sich[660], und die Nacht verbringen sie auf bloßer Erde[661]. In ihrem täglichen Leben sind die Mönche allen irdischen Dingen abhold und abgestorben; denn es wird von ihnen gesagt, daß sie um andere Dinge als die Vorschriften der Heiligen Schrift keine Sorge trugen[662]. Dem Abt des Klosters werden folgende außerordentlichen Eigenschaften zugesprochen; er ist weise und gütig (*Molto era sauia e bona*[663]), und im Befolgen der religiösen Vorschriften kann es ihm keiner gleichtun[664]. Aus letzterer Bemerkung, die den Akzent auf das Befolgen der Vorschriften legt, kann man schließen, daß es sich wohl um einen reformierten Benediktinerorden, wahrscheinlich, wie bei Bischof Hildebert[665], um die Zisterzienser, handelt. Daß jedoch das Eremitentum immer noch wie im 10. so hier im 13. Jahrhundert das Mönchsideal bildet, können wir aus den Eigenschaften, die Zosimus, dem *ueraxo romito*[666], beigegeben werden, schließen. Im Fasten und in der Abstinenz sowie in Bußübungen gab es keinen seinesgleichen, sagt der Venezianer. Doch vor allem liebt Zosimus den Aufenthalt in der Einöde, also das Leben als Eremit. Außerdem ist so viel Güte in seinem Herzen, daß es der Dichter nur zur Hälfte schildern kann:

> De çaçunar ni de astinencia ... ben star in penetencia ... del deserto era scario ... I era in luy tanta bontae Che no porcue dir la mitae[667].

Betrachten wir endlich das Mönchsideal, das Rustebeuf entwirft, so stellen wir zunächst einmal fest, daß der Dichter sich bemüht, seiner lateinischen Quelle genau zu folgen. Zosimus wird hier wieder durch die Lebenshaltung der Mönche des Jordanklosters erbaut. Die erste Tugend, die diese pflegen, ist die Demut; denn zu Beginn der Schilderung ihrer Sitten charakterisiert der Dichter in der Antwort des Abtes an Zosimus den Geist des Klosters mit folgenden Worten:

> En povre leu vos estes mis[668],

d. h. also, die Lebensführung, die Zosimus in diesem Kloster sehen wird, hält der Abt in seiner Demut für „arm", für nicht

---

660 Leggenda, vgl. Z. 835—844.
661 Leggenda, vgl. Z. 828.
662 Leggenda, vgl. Z. 805—808.
663 Leggenda, Z. 799.
664 Leggenda, vgl. Z. 796—798.
665 Siehe die Ausführungen S. 111.
666 Leggenda, Z. 854.
667 Leggenda, Z. 851/52, 857, 855/56.
668 Rustebeuf, Z. 620.

so vollkommen, wie die göttliche Stimme den Mönch belehrte. Als Zosimus dem Abt diese Gesinnung entgegenhält, entgegnet dieser ihm wiederum in Demut (*Dist l'abes par l'umilité*[669]), Gott kenne unsere Schwachheit, und sein Wille sei es, daß niemand einen anderen erbauen könne, wenn dieser nicht selbst das Gute erkenne und das Schlechte bereue[670]. Im übrigen spiegeln die Sitten der Mönche noch einmal das Eremitenideal wider. Es heißt, daß sie Gott dienen durch Fasten, Bußübungen und andere große Enthaltsamkeiten. Und um besser Buße tun zu können, leben sie in der Einsamkeit[671]. Während der Fastenzeit ziehen sie sich wie üblich in die Wüste zurück, hier dienen sie Gott insbesondere durch körperliche Entbehrungen; denn die meisten gingen ohne jeglichen Vorrat in die Wildnis und lebten dort von Kräutern und Wurzeln[672]. Sonst verbringen sie ihr Leben in äußerster Armut und Einfachheit, d. h. sie vermeiden Simonie, Habsucht und allen Luxus[673]. Ihre geistigen Übungen bestehen im Halten der Vigilien und im Psalmieren[674].

Nach unseren Texten (12. und 13. Jahrhundert) wäre über das Mönchsideal im Mittelalter zusammenfassend zu sagen, daß sich im allgemeinen das asketische Eremitenideal behauptete. Als Beweis hierfür mag nicht zuletzt die Wiederbearbeitung der orientalisch-christlichen Asketenlegende gelten, deren Schilderungen teils übernommen und ausgebaut wurden, teils, in zeitgenössisches Gewand gekleidet, dennoch den ursprünglichen streng asketischen Zönobiten-Charakter bewahrt haben.

Verlassen wir das Zeitalter, in dem positiv gläubiger Geist die Dominante im Dreiklang der Religion, des Lebens und der Kultur war, und wenden wir uns der eigentlich dichterischen Auswertung des Legendenmotives zu.

---

669 Rustebeuf, Z. 623.
670 Rustebeuf, vgl. Z. 628–633.
671 Rustebeuf, vgl. Z. 644—646 u. 661/62.
672 Rustebeuf, vgl. Z. 672—681.
673 Siehe die Ausführungen S. 71, Anm. 402, und S. 73, Anm. 413.
674 Rustebeuf, vgl. Z. 647.

III. Teil.

Die dichterische Auswertung des Legendenmotives vom Mittelalter ab bis in die Neuzeit (Anatole France, Jules Lemaître)

Lange bevor die Heldin einer orientalisch-christlichen Legende den Namen Thais erhielt, war ihr eine berühmte griechische Hetäre gleichen Namens vorangegangen. Letztere, wahrscheinlich eine professionelle Tänzerin, hat die Jugend Athens mit ihrer Schönheit und Kunst entflammt. Der attische Komödiendichter Menander soll als einer ihrer Anhänger ihr eines seiner Stücke, betitelt *Thais*, gewidmet haben[675]. Sie war eine Geliebte Alexanders des Großen, und als solche begleitete sie den Herrscher auf seinen asiatischen Feldzügen. Man erzählt, sie habe diesen nach einer Orgie veranlaßt, Persepolis, die Königsburg der Perser, zur Rache für die Zerstörung Athens durch Xerxes in Brand zu stecken[676]. Als versöhnendes Moment berichtet die Geschichte, daß sie Ptolomäus I., König von Ägypten, den sie für sich gewann, zwei Söhne und eine Tochter mit Namen Irene, die spätere Frau des Königs Eunostus von Soles (Cypern)[677], schenkte. Wenn ich sage „als versöhnendes Moment", so soll damit auf die dichterische Zweiteilung des Thais-Motives hingewiesen werden; denn wird das Thema unter diesem Aspekt betrachtet, so ergibt sich daraus eine gegenpolige Konzeption, nämlich die der bekehrten oder rehabilitierten Buhlerin. Das heißt also, Erlösung der Sünderin oder Hetäre durch Bekehrung: Aussöhnung mit den ewigen Gesetzen, oder Erlösung der Buhle-

[675] Pierre Bayle: Dict. hist. et crit. IV, S. 339, führt an, daß diese Angaben auf einem Irrtum Ch. Etiennes, der diese in seinen Dictionnaire übernahm, beruht. Nach Überprüfung der geschichtlichen Daten kann Menander nicht einer der Verehrer Thais' gewesen sein. Vgl. dazu: Monsr. Gronovius le père: Sur les Ecrivains Eccles, cap. II, S. 25 ff.

[676] Vgl. Guillet: Athenes ancienne et nouvelle, S. 291/92, zit. bei Bayle, a. a. O.

[677] Vgl. Bayle, a. a. O.

rin durch die Liebe: Rehabilitation im weltlichen Sinne, Aussöhnung mit dem humanen Empfinden.

In engstem Zusammenhang damit steht die heidnische und christliche Auffassung der Hetäre überhaupt. Die Gegensätzlichkeit dieser Konzeption will fast unüberbrückbar erscheinen; denn auf der einen Seite tritt uns religiöse Prostitution entgegen, z. B. bei der indischen Bajadere, deren Beruf Gottesdienst ist, und auf der anderen Seite das Urteil der mönchischen Askese orientalischen Christentums, das in diesem „religiösen Kult" eine seiner größten Sünden erblickt. In dieser Unversöhnlichkeit stehen sich auch Thais als Eunoia bei Anatole France und Thais als bekehrte Heilige in der alten *Vita* gegenüber. Anatole France offenbart durch den Philosophen Zénothémis einen alten griechischen Mythus, der die Erlösung des Menschengeschlechtes durch die immerwährende Inkarnation Eunoias, der göttlichen Barmherzigkeit, des göttlichen Wohlwollens[678] in den Prostituierten der Weltgeschichte vollziehen läßt. So erzählt Zénothémis seinen Zuhörern bei den berühmten « Banquets d'Alexandrie » die nachstehende Geschichte: Als Eunoia die Welt erschaffen hatte, vertraute sie den Engeln die Herrschaft über diese an. Doch als jene die schönen Erdentöchter erblickten, überfielen sie sie eines Abends und vereinigten sich mit ihnen. Diesem Bunde aber entsproß ein gewalttätiges Geschlecht, das die Erde mit Ungerechtigkeit und Grausamkeit erfüllte. Darob wurde Eunoia von tiefer Trauer ergriffen; denn durch ihre Schuld glaubte sie die Schöpfung für immer verfehlt zu haben. Da sie den Fehler begangen hatte, ihren Geschöpfen menschliche Körper zu geben, durch welche sie erniedrigt wurden, faßte sie den Entschluß, ebenfalls einen solchen Körper anzunehmen, um unter ihnen zu leben. So stieg sie in den Schoß einer Argiverin hinab und wurde Helena.

In Flauberts *Tentation de St. Antoine* erscheint sie als Hélène-Ennoia. Hier verkörpert sie wirklich Ennoia, den schöpferischen Gedanken Gottes, wenn Simon dem hl. Antonius ihr Inkarnationsgeheimnis mit folgenden Worten enthüllt:

> « C'est celle-là, Antoine, qu'on appelle Charis, ... Ennoïa, Barbelo. Elle était la pensée du Père, le Nous indestructible qui créa les mondes[679]. »

---

[678] Griech. Eunoia bedeutet nicht « pensée », wie Anatole France schreibt: « Eunoia, la pensée de Dieu », Thais, a. a. O., S. 197—200, sondern: die Gunst, Gnade, etwa frz. « bienveillance ».

[679] Flaubert: La Tentation de St. Antoine, Paris. Fassung von 1856, SS 525—528.

Auch hier wurde sie die Helena der Trojaner und in weiteren Metamorphosen Lucrecia, Dalila usw.[680] Als Eunoia durch die Fesseln des Fleisches mit menschlichem Leid verbunden bewirkt sie unsere Erlösung:

> «... aimant et pleurant avec nous, elle opérera sa rédemption et la nôtre, et nous ravira, suspendus à sa blanche poitrine, dont la paix du ciel reconquis[681]. »

Und Thais, verkündet der Dichter Kallikrates, ist die Eunoia seiner Zeit:

> « Eunoia se nomme aujourd'-hui Thaïs[682]. »

In der christlichen Auffassung hingegen ist diese Prostituierte zur Verdammnis bestimmt, wenn ein Bekehrer sie nicht von der Sünde losringt, um sie wieder mit dem Erlöser auszusöhnen. Diese spezifisch christliche Auffassung bekundet schon einer der ältesten Berichte, aus dem sich die eigentliche Thais-Legende im Verein mit anderen entwickelte. Der Gegensatz zur heidnischen Auffassung der Hetäre wird in folgenden Worten formuliert, die der Bekehrer an die zu Bekehrende richtet:

> « Je vois Satan jouer sur ton visage, ... »

oder:

> «... pourquoi condammes-tu Jésus, que tu en es venu à cela[683]. »

Es stehen sich also die erlösende und erlöste Buhlerin in immerwährender Unversöhnlichkeit gegenüber.

Das Thema von der rehabilitierten Buhlerin, der *Courtisane amoureuse*, wie La Fontaine in der gleichnamigen Novelle *Constance* die Kurtisane der Renaissance bezeichnet hat, schließt sich eng an die heidnische Auffassung an. In stark abgeschwächter Form allerdings wird hier aus der Prostituierten als liebender Erlöserin die nur liebende Kurtisane, der in rein humanem Sinne Gerechtigkeit widerfährt. Es besteht also nur insofern ein Zusammenhang, als die Liebe das Bindeglied beider Themen ist und diese dahin ausgewertet werden, daß sie nicht ausschließlich in einer Bekehrung, also Erlösung, gipfeln. Betrachten wir diese Gestalt in der Literatur[684], so erscheinen die Vorgängerinnen der Kameliendame zuerst in den italienischen Komödien des 16. Jahrhunderts. Varchi[685] betont z. B.

---

[680] Flaubert, a. a. O., S. 527.
[681] Thaïs, a. a. O., S. 200.
[682] Thaïs, a. a. O., S. 202.
[683] Vgl. Nau, a. a. O., S. 83.
[684] Es können natürlich nur einzelne Beispiele aus dem überaus reichen Feld dichterischer Bearbeitungen angeführt werden.
[685] Zit. bei Creizenach, W.: Geschichte des neueren Dramas 1918, Bd. II, S. 297/98.

den Edelmut der Hetäre Bacchis weitaus deutlicher als Terenz, dessen *Meretrices non malae* im *Eunuchus* und in der *Hecyra* auch schon mit edleren Zügen ausgestattet sind[686]. Die große letzte Szene bei Varchi, in der die Buhlerin dem Vater ihres Geliebten gegenübergestellt wird, erinnert z. B. stark an die gleiche Szene in Dumas' Roman: *La Dame aux Camélias*, in der sich Marguérite Gautier und Armands Vater, Duval, gegenübertreten. Ein anderes Beispiel bietet die Trinozzia aus der Komödie *Cesarea* des Luca Contile; denn hier beweist die Kurtisane Edelmut, indem sie sich aus der Schande ihres Berufes hinwegsehnt[687]. Die romantische Auffassung von der Rehabilitation der Kurtisane begegnet uns zuerst in Victor Hugos *Marion Delorme* (1836). Dumas griff das Thema auf und verwandelte es in einen sentimentalen Roman.

In der Moderne findet man das Motiv, obgleich in buddhistischem Gewande, in E. Schurés Gedicht *La Courtisane et le Rischi*[688] wieder. Wenn Raoula, die berühmte Buhlerin und Priesterin der Göttin Valí in Hadinour, sich durch Verzicht auf ihre körperlichen Reize (sie läßt sich willig vom Volk verstümmeln) zu einer höheren Form der Liebe emporringt (denn jetzt erst schließt Annanda sie in wahrer Liebe in seine Arme), so bedeutet schließlich hier wie in der Kameliendame die edle verzichtende Liebe Rettung, d. h. Rehabilitierung der Kurtisane. Der Ausklang der buddhistischen Legende allerdings, bei dem sich Raoulas Seele aus einer Lotosblume loslöst, um gereinigt durch die Träne Annandas, vergossen aus Liebe zur Verstümmelten (« *Cette larme de feu sauva la pécheresse, Cette larme d'amour m'a fait croire en Brahma*[689] »), ins Nirvana einzugehen, berührt sich weniger mit dem Rehabilitierungsmotiv als mit dem griechischen Mythus von der erlösenden Eunoia. Raoula-Eunoia hat als Prostituierte die Freude und insbesondere das Leid der Menschheit bis zum Lebensverzicht auf sich genommen. Die Linie über Thais-Eunoia, welche wir von der Thais der Antike verfolgten, nähert sich wieder kreisförmig ihrem Ausgangspunkt. Und in der folgenden dichterischen Konzeption unseres Themas wird sie sich zu einem lücken-

[686] Vgl. Terenz: Donatus, Ausg. Weßner, I, 16.
[687] Zit. bei Creizenach, a. a. O., S. 703.
[688] Rev. des deux Mond., avril 1, 1894, Bd. 122.
[689] Ebd., S. 648.

Dieselbe buddhistische Geschichte erzählt Anatole France in der Vie litt., Bd. III, S. 385—387, unter dem Titel: Histoire de la Courtisane Vasavadatta et du marchand Oupagoupta. Er entdeckte sie bei einem Besuch des Musée Guimet in der: Histoire de la litt. Hindoue von Jean Lahor.

losen Rund schließen. Als Beispiel mag ein Zeitgenosse Dumas', Victorien Sardou, mit seinem Roman *Georgette* gelten; denn Gegenstand der Erzählung ist die Mutterliebe einer ehemaligen Kurtisane geworden. Zum versöhnenden Moment ist zwar die Liebe auch wieder ausschlaggebend, jedoch in einer Form, die auf der Basis höchster Erfüllung menschlicher Naturgesetze aufgebaut ist. Der Wandel der antiken Hetäre Thais zur Mutter hat sich also noch einmal vollzogen.

Doch kehren wir zu unserem Legendenthema, demjenigen der bekehrten Buhlerin bzw. Kurtisane, zurück, so erscheint Thais in der frühchristlichen oder mittelalterlich-christlichen Literatur als Büßerin, die der Welt entsagt hat und bestrebt ist, sich mit dem Erlöser auszusöhnen. Ihr gegenüber steht, um die Gegensätzlichkeit von Christentum und Heidentum noch einmal zu illustrieren, Eunoia, die sich als Erlöserin inkarniert hat, um die Freuden und das Leid der Welt auf sich zu nehmen. Sie ist, um mit Anatole France zu sprechen:

> «... la courtisane expiatrice, l'hostie couverte de toutes les macules, le pain imbibé du vin de nos hontes, l'offrande agréable, le sacrifice méritoire, l'holocauste dont la fumée monte vers Dieu[690]. »

Freilich dachten die Verfasser mittelalterlicher Exempla nicht ausdrücklich daran, diesen Gegensatz zu illustrieren, ihnen lag sicherlich das nächstliegende, greifbare Problem, dasjenige der gefährdeten Moral, bei dieser ihrer Themenwahl am Herzen. In diesen Exempla aber triumphiert der Geist der alten Kirche auf der ganzen Linie. Ihr Vertreter braucht nur seinen Fuß in das feindliche Lager zu setzen, und schon liegt der Feind überwunden zu seinen Füßen. Derartige Legenden, insbesondere solche, die von bekehrten schönen Sünderinnen handeln und die das fromme Mittelalter nicht müde wurde zu erzählen, haben ihren Ursprung in Ägypten, dem klassischen Land der Prostitution, genommen. Nach den uns überkommenen Geschichten des alten Ägypten zu urteilen, waren die Sitten des Landes der Pharaonen recht locker. So tritt uns Prostitution z. B. schon aus einer Begebenheit des Alten Testamentes, die von Joseph und der Frau des Potiphar erzählt wird, entgegen. Nach Berichten des griechischen Geschichtsschreibers Herodot befahl der Pharao Chéops seiner Tochter, sich jedem hinzugeben, der zu der Vollendung seiner Pyramide beitragen wollte, und Rhampsinite bediente sich des gleichen Mittels, um

---

[690] Thaïs, a. a. O., S. 201.

den Dieb seiner Schätze zu entdecken[691]. Während die Poeten der altägyptischen Literatur es noch nicht wagten, die Hetäre zur Heldin ihrer Erzählungen zu machen, gingen die koptischen Dichter[692] kühn einen Schritt weiter und verwirklichten in ihren Bekehrungsgeschichten diese Idee, indem sie ihr ein christliches Gewand gaben. Der Zweck heiligte also sozusagen das Mittel. Amélineau glaubt wohl mit Recht, daß einige heilige Sünderinnen und Büßerinnen, wie Thais, Maria Aegyptiaca und andere, die in das Kalendarium der katholischen Kirche Aufnahme fanden, ihre Existenz der Phantasie koptischer Autoren zu verdanken hätten[693]. Wenn sich in bezug auf die Thais-Legende — wie die Quellenstudien zeigten — sehr wahrscheinlich das Gegenteil behaupten läßt, so trifft dieser Satz des Forschers ohne weiteres auf die Legenden der Maria Aegyptiaca, die der Pelagia[694] (Peccatrix, auch Margarita und Marina genannt), der Maria Neptis Abrahae Eremitae[695], Büßerin in Jerusalem usw., zu.

Diese Legenden orientalisch-christlichen Ursprungs übernahm nun das Mittelalter und verwertete sie zu frommen Exempla und Legenden. Das Ziel und Ergebnis der Legenden, die vollzogene Sinnesänderung der Buhlerin zur heiligen Büßerin, blieben hierin vollkommen unangetastet. Liberalere Tendenzen werden wir erst in den vom Geist der Renaissance getragenen Bearbeitungen feststellen können; denn wo der Mensch das Maß aller Dinge wird, hört die strenge Jenseitsgebundenheit auf. Es wäre jedoch verfehlt, zu glauben, daß mit und in der Renaissance eine abrupte, totale Loslösung vom mittelalterlichen Geistesgut stattgefunden hätte. Ich möchte an Hand einer humanistischen Theatervorstellung der italienischen Frührenaissance den Nachweis erbringen, daß das Motiv von der bekehrten Buhlerin Isis, die, wie der Inhalt zeigen wird, ebenso gut Thais heißen könnte, noch vollkommen mittelalterlich in der Konzeption geblieben ist.

---

691 Vgl. die vielen zit. Beispiele bei Maspéro, Gaston: Les Contes populaires de l'Égypte ancienne, Paris 1911, und Amélineau: Contes et Romans de l'Égypte chrétienne, 1888, Introduction, S. LXXII.

692 Die Entstehungszeit der koptisch-volkstümlichen Literatur fällt in die Zeit von Mitte des 4. bis Mitte des 7. Jahrhunderts.

693 Vgl. Amélineau, a. a. O., S. LXXIII.

694 Pelagia: Vita, Acta SS. IV Oktober; 248—268 oder Rosweyd: Vitae Patrum. Dazu Usener: Die Pelagia-Legenden, Bonn 1907.

695 Maria N. Abr. Er. — Acta SS. II, 26. März — im Frz. oft «Marie la Pénitente» genannt.

Als Verfasser des Dialogs zwischen der Buhlerin Isis und dem Jüngling Carinus wird Francesco Ariosto (der Urgroßvater des großen Dichters) genannt[696].

Ein Jüngling, Carinus genannt, richtet in einer Anrede von 102 Pentametern und Hexametern an Isis die Frage, warum sie Freude mit Trauer, Schönheit und Luxus mit Tränen und Bußgewändern, ihre Liebhaber mit Enthaltsamkeit vertauscht habe. Isis gibt in einer Antwort von 64 Zeilen ebenfalls in elegischem Versmaß die Erklärung ihres Wandels. Ein wandernder Bußprediger habe sie bekehrt:

> Divinus venit nostras orator ad oras Nuper et hic mundum temnere me docuit.

Darauf habe sie ihren Schmuck und ihre gestickten Gewänder weggegeben, um nun barfuß und mit einem Bußstrick umgürtet zu gehen. Der Herr der Welt sei ihr einziger Liebhaber. Zum Schluß spricht sie die Hoffnung aus, daß auch andere „Nymphen" ihrem Beispiel folgen möchten. Wenn wir den Dichter in der Gestalt des Prologus (Calliopus) verkünden hören, Ariostus beabsichtige heute und in den folgenden Tagen „zur Vermehrung der Fastnachtslust solche Elegien durch Personatos (maskierte Personen) vortragen zu lassen und hoffe, durch diese Neuheit die Gunst des Auditoriums zu erlangen, so sind wir geradezu erstaunt, daß ein Thema, welches eigentlich einem Fastenprediger als mahnendes, erbauliches Exempel hätte dienen können, einem humanistischen Publikum als Beigabe zur Fastnachtsfreude präsentiert wurde. Oder sollte mit dieser Freude diejenige an der Novität oder Rarität gemeint sein, weil der Herold in seinen Schlußworten darauf hinweist, daß die Dichter der Antike nicht viele solcher moralischer Elegien verfaßt hätten, und anschließend zum Applaus auffordert? Mag es bei dieser Deutung bleiben oder nicht, für uns bleibt der dramatische Versuch die reizvolle Seltenheit einer mittelalterlichen Thais in humanistischem Gewande.

Dann soll an dieser Stelle das Werk des Mailänders Mombritius, des Hagiographen und Humanisten, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, in welches die lateinische Prosalegende der Maria Aegyptiaca Eingang fand, Erwähnung finden[697]. An-

---

[696] Zit. bei Creizenach, a. a. O., Bd. I, S. 576. — Im Jahre 1444 in Ferrara zur Feier des Karnevals im Beisein des Fürsten Leonello vor einer glänzenden Versammlung aufgeführt. — Die Hs. befindet sich in der estensischen Bibliothek.

[697] Ausg.: Duo monachis Solesmenses, Paris 1910. Mombritius, geb. 1424 in Mailand, gest. vor 1502 ebd.

schließend wäre vielleicht noch der so oft zitierte[698] Volaterranus mit der Aufnahme der Thais-Legende sowie die der Maria Aegyptiaca in gekürzter Form in sein Werk: *Commentariorum Vrbanorum* Lib. XX und XXI[699], eine Art Universalenzyklopädie, zu nennen, weil dies in positiv mittelalterlich-christlichem Sinne ohne jeglichen Kommentar geschieht.

Richten wir unser Augenmerk auf Frankreich im 16. Jahrhundert. Da berichtet ein in spätmittelalterlichem Stil verfaßtes *Mysterium vom heiligen Christoph*[700] des Maître Chevalet eine Episode von zwei bekehrten Buhlerinnen. Der Riese Reprobus ist in die Gefangenschaft des heidnischen Königs Danus geraten. Um ihn zu verführen, sendet man ihm zwei Buhlerinnen. Diese werden von Reprobus zum Christentum bekehrt und erleiden sogar den Märtyrertod. In dieser Konzeption hätte also die Gestalt der bekehrten Kurtisane ihr christliches Maximum erreicht; denn die Erlangung der Märtyrerpalme galt dem Mittelalter sowie dem Christentum überhaupt als Höhepunkt des christlichen Ethos. Bruno von Querfurt hat diese Wertschätzung in Verbindung mit dem asketischen Ideal seiner Zeit in folgendem Ausspruch formuliert: „Drei Dinge sind es, von denen eines schon genügt zur Erlangung des ewigen Heils, der Mönchsstand, das Eremitentum und das Martyrium[701]."

Doch wo immer Menschen denken, Theorien und Lehren aufstellen, dürfen wir nicht vergessen, daß es ein an das Individuum gebundenes Denken gibt und somit auch einen Dualismus im Denkprodukt. Beobachten wir diese Tendenz in dem uns so einheitlich gestaltet scheinenden Denkgebäude der Scholastik, z. B. in den Lehren Abälards, Amaurys de Chartres, Berengars von Tours, welche stark rationalistisch gefärbt sind, und dem Werk eines Thomas von Aquin und Bonaventura. —

Bezüglich der vom Renaissancegeist inspirierten bzw. inspiriert sein wollenden Literatur haben wir eine Seite, das Festhalten an mittelalterlicher Tradition, kennengelernt. Betrachten wir nun die Auswirkung seiner reaktionären Ideen. In Anbetracht des oben verfolgten Motives von der bekehrten Kurtisane ist dieser Geist nicht ohne Wirkung geblieben. Am ehesten läßt sich das in dem Wandel der Magdalenenfigur aus den My-

[698] Siehe die Angaben bei Bayle, a. a. O., Bd. IV, S. 339.

[699] Volaterranus (= Raffaelo Maffei, geb. 17. 2. 1455, gest. 1522). — Das Buch ist gedr. 1515 in Paris. Die Thais-Legende wird erwähnt im XX. Lib. S. CCVI; die der Maria Aegyptiaca im XXI. Lib. S. CCXV.

[700] 1527 in Grenoble aufgeführt, gedr. 1530. — Ein 4tägiges Mysterium. — Zit. bei Creizenach, a. a. O., II, S. 495.

[701] Vita Quinquae fratum; M. G. SS. XV, C VII, S. 724.

sterien, die schon Symptome starker Dekadenzerscheinungen zeigen, nachweisen. Denn diese Dramengattung hatte dem komischen Element bereitwilligst ihre Tore geöffnet, um dem Publikum die Moral angenehm vermitteln zu können[702]. Wundern wir uns da, wenn den Szenen, die von der *mondanité* der Magdalena handeln, ein beträchtliches Maß an Versen, z. B. schon in dem *Mystère de la Passion* (vor 1452), von Arnould Greban verfaßt, eingeräumt wird? Im 16. Jahrhundert ging man sogar so weit, einzelne Mysterienepisoden vollständig abzutrennen. So berichtet Sabatier im *Mémorial d'Aix* aus dem Jahre 1869, Nr. 36 von einem in Auriol bei Marseille 1534 in provenzalischer Sprache verfaßten Kontrakt, aus dem die Mitteilung hervorgeht, daß sich einige der dortigen Einwohner zur Übernahme bestimmter Rollen zu dem *bon juec* von der Bekehrung Maria Magdalenas verpflichteten[703]. Die gewählte Bezeichnung *bon juec* läßt eine laxe Ansicht bezüglich der Gebundenheit Magdalenas an die Evangeliumstradition und den zu lockeren Zusammenhang mit dem eigentlichen Zweck des Mystère, die Passion darzustellen, vermuten. Letztere Behauptung wird durch die Kritik Henri Estiennes' an den Magdalenenpredigten des bekannten Frère Menot[704] aus dem 16. Jahrhundert, bei der diese mit den zeitgenössischen Mysterien verglichen werden, unterstützt: « Voilà ... comment ce gentil prescheur deschiffre cette histoire (Magdalena) s'accordant si bien avec les joueurs de passion ... ceux qui mettoient l'histoire de la passion en ryme pour être jouée au lieu de quelques autre moralité ou farce, ou plutôt de toutes les deux[705]. » Was jedoch eine Moralité aus dem Magdalenenmotiv machen konnte, zeigt ein Stück, betitelt *Lazare Marthe, Jacob, Marie Madeleine*[706]. Hier wird die Bekehrungsgeschichte nicht nur stark ironisiert, sondern sogar negiert. Petit de Julleville vertritt die Meinung, daß diese Moralité das Fragment eines Mystère mit profanem Charakter darstelle und zugleich das einzige Beispiel

[702] Petit de Julleville: Les Mystères, Paris 1880, Bd. I, S. 266.

[703] Vgl. Creizenach, Bd. II, S. 491; er glaubt, daß obiges Spiel eine Bearbeitung der betreffenden Szenen aus dem Mysterium des Jean Michel sei, wie der Name einer der auftretenden Personen „Pasiphae" vermuten lasse.

[704] Ausg. Jean Jehan Labouderie, Paris 1832. Die Predigten dienen als Warnungs- oder Erbauungsexempel und sind bald derb-drastischer, bald naiver, sogar kurioser Art, und teilweise mit größter Phantasie ausgestattet. An diese « Sermons sur la Madelaine » reihen sich verschiedene Gedichte, welche den gleichen Gegenstand behandeln, d. h. das Magdalenenmotiv in der konservativen Auffassung zur versöhnenden Bekehrungsgeschichte wandeln.

[705] H. Estienne: Apologie pour Hérodote, Ausg. Duchat, Kap. XXI, S. 223/24.

[706] Ausg. im Recueil von Le Roux de Lincy u. Fr. Michel, Bd. III, 1837.

des Verzichts auf die Konversion der heiligen Büßerin sei. In dieser Moralité tritt Maria Magdalena als große Weltdame auf; selbstsicher ist sie und von ihrer Schönheit und Macht überzeugt:

> J'ey plus de volunte de bruyre Qu'un paon qui fait sa queue reluyre
> En est il au monde une telle?[707]

Die Ermahnungen der Schwester Martha und die des Bruders Lazarus weist sie brüsk zurück. Weder der Hinweis auf ihre adlige Abstammung noch Rücksichtnahme auf die Ehre der Geschwister sind imstande, sie zur Umkehr aus der Schande zu bewegen[708]. Sie verbittet sich sogar „die Predigt":

> Je ne veuil point que l'on me face A l'oreille tel preschement[709]

und läßt die Mahner mit ihrem Bedauern allein. Somit hat das Motiv Thais-Magdalena, d. h. dasjenige der bekehrten Buhlerin, sein moralisches und ethisches Minimum erreicht. Im Anklang an den Geist dieser Moralité wäre vielleicht ein spanisches Spiel aus dem 16. Jahrhundert, anklingend an Totentanz und Allegorie, betitelt *Cortes de la Muerte*, ein gemeinsames Werk des Miguel de Carvajal und des Luis Hurtado de Toledo[710], zu nennen. Hier wird die Bekehrung der Kurtisane, wenn nicht gleich ironisiert und negiert, so doch sehr leicht genommen. In einer Szene bittet die Buhlerin Beatriz den Tod, er möge sie und ihre Gefährtinnen in der Jugend verschonen und sie erst wegholen, nachdem sie einen frommen Lebenswandel begonnen hätten[711].

Anschließend sollen die Dichter des 16. Jahrhunderts zur Kritik unseres Motives das Wort erhalten. Du Bellay, der Programmatiker der Pléjade z. B., verhält sich diesem Thema ablehnend gegenüber, ja, er negiert die Möglichkeit des Edelmutes sowohl wie die des frommen Gesinnungswandels der Kurtisane. In seinem Gedicht *La vieille courtisane*[712] beweint die Alte ihre ehemaligen Freuden und erzählt, wie sie nach einem Bekehrungsversuch darob von Reue erfüllt war und wieder Buhlerin wurde:

> « Dont, inhabile au service de Dieu ... retournant d'où je m'étois partie, Me repentis de m'être repentie[713]. »

---

[707] Zit. aus der Moralité, a. a. O., S. 77.
[708] Die gleichen Szenen fanden wir auch bei den Legenden der ägyptischen Maria.
[709] Zit. Moralité, a. a. O., S. 77.
[710] Gedr. 1557 u. Philipp II. gewidmet.
[711] Vgl. Creizenach, a. a. O., III, S. 69.
[712] Ausg. H. Longnon, Paris 1927, S. 294.
[713] La vieille courtisane, a. a. O., S. 294.

Als deren Schwestern sind die alte Trotaconventos aus dem *Libro de buen amor* des Arcipreste de Hita, die unsterbliche Celestina sowie die Kupplerinnengestalten der italienischen Komödien, die gewöhnlich zugleich Betschwestern sind, zu nennen. Als Prachtexemplare dieser Gattung bezeichnet Creizenach die römische Ruffiana in Aretinos *Cortigiana* und die alte Verdiana aus Cecchis *Assiuolo*[714]. Diesen zur Seite steht die Figur der alten Kurtisane aus einer der Satiren Mathurin Régniers, *Macette*[715], welche nach einem liederlichen Lebenswandel ebenfalls angeblich fromm wird. — Agrippa d'Aubigné geht noch einen großen Schritt weiter und macht sogar der Erzählung einer bekehrten Buhlerin (hier werden speziell die Legenden der ägyptischen Maria sowie die der Magdalena angegriffen) den Vorwurf, die Schuld an der Sittenlosigkeit der adligen Damen seiner Zeit zu haben, indem sie diesen die Leichtigkeit einer Bekehrung vortäuschten. So liest man in der *Confession Catholique de Sancy* folgendes:

> « La légende des saints est le jardin de l'âme ... Dans ce jardin se trouvent des herbes, qui pour le moins endorment si elle ne guerissent pas ... Si une dame de la cour sent en son ame desolée, qu'elle ne se puisse passer d'une grande catholique, et universelle luxure, n'a elle pas pour se consoler Ste Marie Egiptienne, qui depuis douze ans jusques à l'âge du mespris ne refusa homme?[716] »

Im folgenden Jahrhundert wird Spanien die Auswertung des Thaismotives, speziell unseres Legendenthemas, ausschließlich für sich in Anspruch nehmen können, insofern unsere ägyptischen heiligen Büßerinnen Thais und Maria Aegyptiaca Heldinnen in Comedias werden. Es wären zu nennen: Don Fernando Zárate y Castronovo: *Santa Taez*[717] und Francisco de Rojas Zorrilla mit einer Comedia gleichen Titels[718]. Die Titel der Dramen — die mir leider unzugänglich geblieben sind — lassen vermuten, daß die Bekehrung der Buhlerin, d. h. der Wandel der Hetäre zur Büßerin, Ziel und Endzweck der dramatischen Gestaltung sind; denn eine nicht bekehrte Sünderin wäre ebenso unspanisch, wie es der Burlador de Sevilla, der konsequent im Unglauben verharrt und so Dogma und Tradition kühn ins Gesicht schlägt, geblieben ist[719]. Echt spanisch ist jedoch der Don Juan dieser Version; denn der Sünder

---

[714] Vgl. Creizenach, a. a. O., II, S. 258.
[715] Ausg. Brunot, Paris 1900.
[716] La Confession catholique de Sancy, 1660 gedr., S. 18.
[717] E. G. Pedroso, Catálogo 508 a.
[718] E. G. Pedroso, Catálogo 341 a.
[719] Vgl. Pfandl, L.: Span. Nationallit. 1929, S. 368.

gelangt zur Einkehr und Erlösung. Dieses Thema berührt sich eng mit, bildet sozusagen die Basis zu dem so viel diskutierten Problem der freiwilligen Gnadenwahl, das die Gemüter im goldenen Zeitalter Spaniens stark bewegte[720]. Es handelt sich hier um den Glauben des Sünders, der — wie Quevedo von sich gesagt hat: *dado al diablo, prestado al mundo, encommendado a la carne* ist, an eine sühnende und vergebende Gnade Gottes, und im besonderen um die Bereitwilligkeit und den Willen, seine Seele der Gnade, durch die der immanente Gott stetig in dieser wirkt, zu öffnen oder zu verschließen. Das bedeutet also seinen Willen zur Bekehrung oder seine Verdammung. Diese Probleme mögen vielleicht auch spanische Komödiendichter veranlaßt haben, das Thema von der bekehrten Buhlerin bereitwilligst aufzugreifen, um nicht nur die mittelalterlich erbauliche Legende zu einem Drama zu verarbeiten, sondern auch nicht zuletzt zeitgenössische Fragen an Hand der Personen zu konkretisieren. Außerdem kam das Motiv: Weltleben — Büßertum dem Verlangen des spanischen Dramatikers, den Grundprinzipien der Comedia, der Verbindung von Realismus und Illusionismus gerecht zu werden, entgegen. Wir wollen dieses Prinzip an Hand der *Gítana de Menfis* Montalbáns zu verfolgen suchen. So gibt z. B. die Dienerin Marias, Teodora, das Sündenleben der Heldin in einer äußerst fabulösen Erzählung, die sie dem Hirten Gerardo (der beide Frauen gerettet hat) mitteilt, wieder. Hier ist die Wirklichkeit also phantasiemäßig überhöht[721]; denn das spanische Publikum verlangte nicht etwa *lo que pasa cada dia*[722], sondern das alltägliche Geschehen sollte den Stempel des Außerordentlichen tragen. Die Phantasie dagegen mußte realisiert erscheinen, dem Außerordentlichen sollte das Fiktive genommen werden[723]. Dieses Prinzip ist in der *Gítana* sehr wahrscheinlich in der abenteuerlichen Gestalt des Anselmo verwirklicht worden, der bis zu seiner Bekehrung die unmöglichsten Verbrechen begeht; d. h. also das Unwahrscheinliche der Bekehrung eines solchen Verbrechers wird durch die dargestellte Zwangsläufigkeit der Geschehnisse wirklich gemacht.

Aus dem 17. Jahrhundert stammt auch das hagiographische Werk Pedros de Ribadeneyra, in welchem die Legende der ägyptischen Maria — im wesentlichen gleichlautend mit der

[720] Vgl. die Lehren Bañez' und seiner Anhänger.
[721] Vgl. die Ausführungen Pfandls, a. a. O., S. 367.
[722] Mariana: De spectaculis, Kap. V, zit. bei Pfandl, a. a. O.
[723] Vgl. Pfandl, a. a. O.

alten Vita — Aufnahme fand[724]. Pierre Bayle, in seinem *Dictionnaire historique et critique*, dessen Geist die Freigeister, wie Voltaire, Friedrich den Großen und andere entzückte, versucht nicht lediglich das Für und Wider bestehender Meinungen — wie er es an anderer Stelle tut — mit großem Fleiß zu erwägen, sondern der feinsinnige, stille Gelehrte ist bestrebt, der Wahrheit nachzuspüren. Dieser kompromißlose Zug des echten Wissenschaftlers mag Bayle, der z. B. den Glauben an das Wunder zerstörte, veranlaßt haben, Agrippa d'Aubigné bezüglich seiner Auffassung über die Legenden der ägyptischen Maria und die der Magdalena anzugreifen. Er verteidigt nicht nur die Ausführungen der Legenden über das Bußleben und damit auch die Bekehrung, sondern verlangt sogar, daß man darüber sprechen soll, und verbietet, das Weltleben der Heldinnen überhaupt, d. h. einseitig mit der Legende als solcher, zu identifizieren. Der Einwand, der gegen d'Aubigné erhoben wird, lautet so:

> « L'omission de cet Auteur à l'égard de Ste. M. Egyptienne et de Ste. Madeleine est inexcusable; car il supose que ces deux prostituées montérent tout droit des lieux infames au rang des Saintes canonisées et par cette suposition il prétend prouver, que la Légende est très-capable de lâcher la bride aux Dames... Pour agir de bonne foi, il faloit parler de la longue pénitence, de ces deux Saintes...[725] »

Das Bekehrungsproblem der Kurtisane, gesehen im aufklärerischen Geist des 18. Jahrhunderts, wäre anschließend als Gegenspiel zu betrachten. Der stärkste Negationsversuch ist wohl von Voltaire gemacht worden. Seine Kritik wendet sich namentlich gegen das Magdalenenmotiv im evangelischen Sinne, z. B. im *Dictionnaire philosophique*[726]. Und der Spott des Philosophen gedenkt seiner nochmals in der *Pucelle*[727].

Man darf auch nicht vergessen zu erwähnen, was die Jesuiten in diesem Jahrhundert zur Vollendung des großen hagiographischen Werkes, der *Acta Sanctorum*, getan haben.

Im Zeitalter der Romantik war man an der Rehabilitation der Kurtisane interessiert. Dumas' *Kameliendame* (1852), welche die Rehabilitation und im gewissen Sinne auch die Bekehrung der Kurtisane zum Thema hat, errang sich einen Weltruf unter den sogenannten „Liebesromanen". Die edeldenkende Kurtisane, Marguérite Gautier, bringt das Opfer des Verzichts

---

[724] Pedro de Ribadeneyra: Flos Sanctorum 1630—1635.
[725] P. Bayle, a. a. O., Bd. III, S. 335.
[726] Dict. philos., Paris 1832.
[727] La Pucelle d'Orléans, 2 vols, 1776.

auf den Geliebten, Armand Duval. Sie stirbt, ausgesöhnt mit der Kirche, in den Armen Armands.

Was der Naturalismus aus dem Thema gemacht hat, beweist am ehesten Zolas *Nana* (1881). Hier steht die Kurtisane im Scheinwerferlicht des strengen Beobachters, der alle ihre Eigenschaften mit schonungsloser Offenheit beschreibt und sie auf Grund der Erbanlagen dem Untergang preisgibt.

Für die Moderne hat schließlich Anatole France mit seinem Roman *Thaïs* die alte christliche Legende wieder populär gemacht[728]; denn er bewahrt die Tradition der bekehrten Buhlerin. Doch andererseits wird in der Gestalt des Bekehrers, der wegen seiner Leidenschaft zur Bekehrten verdammt wird, die eigentliche Quintessenz des Romans offenbar. Es sind also hier die doppelten Möglichkeiten des Motivs von der bekehrten Buhlerin ausgenutzt worden. Das Kernproblem dreht sich um die christliche Auffassung von der Erlösung des Sünders durch den im Sakrament gebundenen Priester, der als Mensch die Macht erhalten hat, über Gut und Böse zu urteilen und zu richten. Wenn Anatole France den Stellvertreter Christi auf Grund seiner sündigen Menschlichkeit zur Verdammnis bestimmt und die Hetäre Thais als Heilige ein seliges Ende findet, so ist dies Ergebnis gleichsam eine tragische Ironie. Das Bekehrungsproblem bleibt demnach ungelöst, das Zünglein an der Waage göttlicher Gerechtigkeit mag sich für die bekehrte Sünderin oder den verdammten Bekehrer entscheiden. Bevor der Roman *Thaïs* erschien, hatte Jules Lemaître (1853—1914) seine Erzählung *Sérénus* 1886 veröffentlicht. In der Gestalt der Acté hat der Schriftsteller versucht, die Möglichkeit der Bekehrung einer Kurtisane nachzuweisen. Acté ist die ehemalige Geliebte Neros; ihr werden folgende Charaktereigenschaften beigelegt:

> « C'était une femme d'imagination désordonnée et de faible jugement[729] »,

dabei äußerlich noch ein gut Teil Weltdame:

> « ... belle encore, malgré ses cinquante ans, et je crois, quelque peu fardée[729]. »

Zweimal wurde sie aus der christlichen Gemeinde wegen Rückfalls in das alte Kurtisanenleben ausgestoßen, darauf wieder aufgenommen mit der Begründung:

---

[728] Hrotsvithas Drama „Paphnutius" gab den eigentlichen Anlaß zum Roman; vgl. dazu Anatole France: La Vie Littéraire 1925, Bd. II, S. 146/47, und Bd. III, 1925, S. 14—19.

[729] Alle Zitate bei Jules Lemaître: Sérénus: SS. 38, 33, 38, 43.

« . . . calmée enfin par l'âge, elle embrassait souvent le vénérable Calliste par l'indiscrétion de son zèle . . . Mais le doux vieillard, pour ne point faire de tort à ses pauvres, ménageait l'extravagante créature, car elle était riche et donnait à pleines mains[729]. »

Darauf wird sie von dem weniger toleranten Nachfolger Callistes', Timothée, zur öffentlichen Buße verdammt, weil sie fortfährt, sich wie eine Weltdame zu kleiden. Doch in ihrer theatralischen Rührseligkeit erträgt sie auch diesen Schmerz:

«. . . toujours affamée d'émotions et de drame, elle subissait avec d'étranges délices les brutalités de son impitoyable directeur[729]. »

Aus den Zitaten wird wohl ersichtlich sein, daß das Bekehrungsproblem der Kurtisane hier zur Laune einer schönen Frau degradiert worden ist. Es mutet uns fast wie die Extravaganz einer verwöhnten Amerikanerin an.

Um auf den Roman *Thaïs* zurückzukommen, so sei vermerkt, daß dieser Jules Massenet, dem Komponisten der berühmten Opern *Manon* und *Don Quichotte*, den Stoff zu einer gleichnamigen Oper lieferte[733]. Hier hat die Musik, als Herrscherin über Harmonie und Disharmonie, für den tragischen Ausgang des Romans eines Skeptikers eine friedvolle Lösung gefunden.

---

[730] Gallet, Libretto der Oper «Thaïs », 1894.

Schlußwort.

Wie bereits in der Einleitung zu vorliegender Arbeit angedeutet wurde, mußte sich das Ziel der Ausführungen in der Hauptsache darauf beschränken, Wege aufzuzeichnen, die in das reiche Arbeitsfeld, welches die mittelalterlichen Legenden kultur- und geistesgeschichtlichen Studien bieten, führen. Ein endgültiges Urteil über diese Probleme konnte nicht im allgemeinen Sinne, sondern höchstens im besonderen auf Grund der Legendenstudien gegeben werden. Aus der Kombination zweier, dem Titel nach verschiedener Legenden, doch mit gleichen Themen und Motiven (Thais sowie Maria Aegyptiaca schildern den Wandel einer Buhlerin zur asketischen Büßerin), ergab sich die Problemstellung, wie sie im Plane vorliegt. Aus eben diesem ist ersichtlich, daß die mittelalterlichen Bearbeitungen asketisch-orientalischer Legenden auch weltliche Momente zur Entfaltung und Geltung brachten. Sind die Schilderungen des weltlichen Lebens der Heldinnen auch nicht frei von moralisierenden Tendenzen gewesen, so sprechen doch für obige Behauptung die textlichen Ausführungen über Themen wie: das mittelalterliche Schönheitsideal, Moden, Kampfesszenen und dergleichen. Aus ihnen geht hervor, wie groß die Freude der mittelalterlichen Dichter am Ästhetischen und Kulturellen überhaupt war.

Daß es aber gerade asketische Legenden waren, die bis ins Hochmittelalter hinein bearbeitet wurden, ist nur aus der Weltanschauung des Mittelalters selbst, die sich um die Christologie dreht, zu verstehen. Dem Menschen, dem Träger dieser Idee, war das Streben nach Vollkommenheit Sinn des Lebens. Die Askese aber, die schon in der alten und erst recht in der mittelalterlichen Anschauung ein Charakteristikum der christlichen Ethik bedeutete, war sein Ideal, ist jedoch nicht als Grundstimmung des Mittelalters aufzufassen. Daß dieses Ideal noch bis ins Hochmittelalter hinein, wenn auch auf sein Eigengebiet zurückgezogen, Geltung behielt, beweisen die Bearbeitungen unserer asketischen Legenden. Und so erklärt sich auch nur

die Problematik: hier Welt, dort Überwelt. Das Vorherrschen zeitloser Güter ist im Ethos des Mittelalters, das ausschließlich vom Christentum her bestimmt ist, begründet; denn hier wurde die Natur als Durchgangsstadium betrachtet, das Streben aber galt der Übernatur[734]. Auf den Menschen bezogen will das heißen, daß das christliche Ethos an Stelle des antiken Ideals des schönen und guten Menschen das Ideal des Heiligen setzte und damit das Bild des ersteren verklärt wiederbrachte[735]. So enthüllten unsre Legenden einerseits die Zwischenstufen dieses Wandels, indem sie das Werden des guten Menschen wiedergaben, und anderseits zeigten sie den Wandel selbst durch die Schilderung des Läuterungsweges der Büßerin zur Heiligen.

In diesem Wandel zum Heiligen, d. h. seiner Lebensbeschreibung, der Legende, wird der Versuch gemacht, Welt und Überwelt ineinander übergehen zu lassen; denn der Heilige stellt als Glied der *ecclesia triumphans* schon zum Teil die Verwirklichung der Idee des Mittelalters dar, daß seine Welt die begonnene Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden sei.

Die nachmittelalterliche Zeit hingegen, in der der menschliche Geist bald sich dieser Jenseitsgebundenheit widersetzte, bald sich ihr zuneigte, brachte erst das dichterische Problem unserer Legenden zu voller Entfaltung. Humanes Empfinden und Denken standen also einer religiös gebundenen Gedankenwelt gegenüber. Inwieweit nun in Wirklichkeit das Problem der Sinnesänderung einer Kurtisane durch Rehabilitation oder Bekehrung gelöst worden ist, mag dahingestellt bleiben. Das Verdienst der nachmittelalterlichen Zeit ist es jedenfalls gewesen, die altchristliche Legende kritisch, d. h. historisch betrachtet und sie zudem als dichterisches Plus oder Minus gewertet zu haben, während im Mittelalter die erbauliche Wirkung einer Erzählung den Ausschlag gab. Diese einseitige Religionsgebundenheit des mittelalterlichen Menschen und seiner Lebensäußerungen — es sei hier besonders auf die Überspitzung des asketischen Ideals hingewiesen — hat die Folgezeit und namentlich unsere heutige als Schwäche erkannt. Man darf neben aller Bewunderung für das Mittelalter weder in eine ästhetische Schwärmerei verfallen, noch nur Schatten sehen wollen. So wie die Philosophen unserer Zeit dem gewaltigen Denkgebäude der Scholastik keinen absoluten Wert als Universalphilosophie zuerkennen können, so darf auch das Studium auf kultur- und geistesgeschichtlichem Gebiete nicht unkritisch verfahren.

[731] Vgl. die Ausführungen Funks, a. a. O., S. 34.
[732] Ebd., S. 33.

Texte.

Die Thais-Legenden:

1. Marbod: Haec est Vita Sanctae Thaisidis, Ende 11./Anfang 12. Jahrh. (Migne: P. L. 171, col. 1629—1634.)
2. Bearbeitung im Poème Moral — wallonische Mundart — gegen 1200. (Ausg. Bayot: Bruxelles 1929. Anc. Textes I.)
3. Henri d'Arci — ohne Titel — anglonorm. — L. Viertel des 12. Jahrh. (Ausg. P. Meyer: Not. et extr., Bd. 35, I. P., S. 131—168.)
4. Bearbeitung in der Vie des anciens pères — franzisch — 13. Jahrhundert. (Teildruck: Nau, Annales du Musée Guimet 30, 3. Teil, 1903, S. 68/69.)
5. Altital. Prosalegende: Questo sì è un molto bello asempio d'una c'avo nome Tayse la qual fo peccarixe. Veronesischer Dialekt. 1. Hälfte des 14. Jahrh. (Ausg. Friedmann: Ges. f. r. Lit., Bd. XIV, S. 2—4.)
6. Legenda aurea, Kap. 147, De sancta Thaisi meretrice. (Ausg. Graesse, Leipzig 1846, S. 677—679.)

Die Legenden der Maria Aegyptiaca:

1. Flodoard: De Maria Aegyptiaca et Zosima. (De triumphis Christi Sanctorumque Palestinae.). 10. Jahrh. (Migne: P. L. 135, col. 544—548.)
2. Hildebert: Vita Beatae Mariae Aegyptiacae. 12. Jahrh. (Migne: P. L. 171, col. 1321—1340.)
3. Willame, Adgar, ohne Titel, anglonorm. Mitte des 12. Jahrh. (Ausg. Neuhaus, C.: Adgars Marienlegenden, Afrz. Bibl., Bd. 9, S. 886.)
4. Anonyme anglonorm. Verslegende, ohne Titel. Letztes Viertel des 12. Jh. (Krit. Ausgabe: Baker, Rev. des langues romanes, Bd. 59, S. 283—379.)
5. La Vida de Santa Maria Egipciaqua. Mitte des 13. Jahrh. (Ausg. F. Delbosc: Textos Castellanos, Bd. I, 1907, Barcelona.)
6. Franco-venetianische Verslegende: Un testo franco-veneto della Leggenda di S. Maria Egiziana. 13. Jahrh. (Ausg. Casini, Giorn. d. f. r., 1880, Bd. III, S. 89—103.)
7. Rustebeuf: La Vie Sainte Marie l'Egiptianne. Ende des 13. Jahrh., französischer Dialekt. (Ausg. Kreßner, A.: Rustebeufs Gedichte, Wolfenbüttel 1885, S. 223—251.)
8. Bonvesin da Riva: De Maria Aegyptiaca. (Laudes de Virgine Maria.) Mailänder Mundart. Ende des 13./Anf. des 14. Jahrh. (Ausg. Monatsber. d. kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1850, S. 485—489.)
9. Altital. Prosalegende: Questo sì è la legenda de santa M. Egyptiana, como fece penitencia en lo deserto. (Vgl. die Ausg. der Thais-Legende Friedmann, a. a. O., S. 6—9.)
10. Legenda aurea, Kap. 54: De sancta Maria Aegyptiaca. (Vgl. Ausgabe Graesse, a. a. O., S. 247—249.)
11. La uie des tres anciens peres hermites. Inkunabel Dresden. 15. Jahrh.

Literaturverzeichnis.

Amador de los Rios, J.: Historia crítica de la literatura española. 7 vols. Madrid 1861—1865.

Analecta Hymnica, Bd. 49, 1906.

Aubigné, Th. Agrippa d': Confession cath. du sieur Sancy. o. J. (Berliner StB.)

Amélinau: Contes et Romans de l'Égypte chrét., 1888.

Bacon, G. W.: The Life and dramatic works of Doctor Juan Perez de Montalván. Rev. hisp. 1912, nos 69 u. 70.

Baillet, A.: Les vies des saints. Vol. III. Paris 1739.

Bartsch, K.: Über die Quelle der aspan. Vida de S. M. Egipcíaca. Vgl. A. Musafia, Wien 1863, S. 421—424 (krit. Auszug). Jahrb. f. rom. u. engl. Lit., Bd. V, 1864.

Becker, Ph. A.: Spanische Literaturgeschichte. Straßburg 1904.

Beer, R.: Span. Literaturgeschichte. 2 Bde. Leipzig 1903.

Bertoni, G.: Sulla Letteratura Franco-Italiana a proposito della Vita in rima di S. Maria Egiziaca. Giorn. storico della lett. it., Bd. 51, S. 207—215.

Boërio, G.: Diz. del dial. venez., 2. Ausg., Venezia 1858/59.

Bordeaux, H.: Ames modernes. Paris, Perrin 1912.

Borcherdt, H.: Das europäische Theater im Mittelalter und in der Renaissance. Leipzig 1934.

Bricourt: Dict. pratique des connaissances religieuses. Paris 1925—1928.

Brown, C.: Register of Middle English Religious and Didactic Verse. 2 vols. Oxford 1916—1920.

Buchberger, M.: Lexicon für Theologie und Kirche. Herder 1930—1937.

Burckhardt, J.: Die Kultur der Renaissance in Italien. 2 Bde. Leipzig 1904.

Burdach, K.: Vom Mittelalter zur Reformation. Beitr. z. deutschen Bildungsgeschichte. Berlin 1913.

Bayle, P.: Dict. hist. et crit., T. III, IV, 1738.

Caspary, A.: T. Casini. Un Testo Franco-Veneto della Leggenda di Santa Maria Egiziaca. Zschr. f. rom. Phil., Bd. VI, 1882, p. 164.

Cejador y Frauca: Diccionario Etimologico-Analítico Latino-Castellano. Madrid 1926.

Ceillier, S.: Hist. gén. des auteurs sacrés, Bd. VII, 1861.

Clarus, L.: Darstellung d. span. Lit. im Mittelalter. 2 Bde. Mainz 1846.

Cloetta, W.: Beiträge zur Literaturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. 2 Bde. Halle 1890.

Creizenach, W.: Geschichte des neueren Dramas. 5 Bde. Berlin 1909—1923.

Curel, Fr. de: L'Envers d'une Sainte (Théâtre complet, Bd. II), 1920—1924.

Delahaye-Stückelberg: Die hagiographischen Legenden. 1907.

Delmas: Die Quellen der griech. Vita S. Maria Aegyptiaca. Échos d'Or, Bd. IV, 1900/01, 35—42; Bd. V, 1901/02, 15—17.

Donati, L.: Fonetica, morfologia e lessico della raccolta d'esempi in antico venez. Diss. Halle 1889, A—C.
Duchesne, L.: Origines du culte chrétien. Paris 1825.
Du Méril, M. E.: Poésies inédites du moyen âge. Paris 1854.
Ebert, A.: Allg. Gesch. d. Lit. des Mittelalters im Abendlande. 3 Bde. Leipzig 1880—1889.
Ernest, Ch.: La Littérature française d'aujourd'hui. Paris. Perrin 1902.
Eicken, H. von: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 1887—1923.
Estienne, H.: Apologie pour Hérodote. Paris 1879. 2 Bde.
Falke, J.: Die deutsche Trachten- und Modenwelt. 2 Bde. Leipzig 1855.
Fitzmaurice-Kelly, J.: Bibliographie de l'hist. de la litt. espagnole. Paris 1913.
Flaubert, G.: La Tentation de St. Antoine. Paris 1908.
Forst-Battaglia, O.: Die frz. Literatur der Gegenwart. Wiesbaden 1925.
Franz, A.: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909.
Frère: Manuel du bibliographe Normand, 2 vols. Rouen 1858—1866.
Funk, Phil.: Überwelt und Welt im Mittelalter. Hist. Jahrb. 51, S. 30—46.
France, A.: Thaïs. Paris, 1910.
Gaidoz, H., et Sébillot, P.: La France Merveilleuse et Légendaire. 1884.
Giese, W.: Anthologie der geistigen Kultur auf der Pyrenäenhalbinsel (Mittelalter). Hamburg-Berlin 1927.
Grandgagnage, Ch.: Diction. éthym. de la langue Liégé. 1845—1880. 2 vols.
Graesse, J. G. Th.: Literaturgeschichte des Mittelalters. 2 Bde. 1846.
Günter, H.: Legendenstudien. Köln 1906.
— Der mittelalterliche Mensch. Hist. Jahrb. 44, S. 1—17.
Gayet: L'exploration des nécropoles Greco-Byzantines d'Antinoë, Annales du Mus. Guim. 30, 2. P., 1902.
Hansel, H.: Zur Geschichte der Magdalenenforschung in Deutschland. Volk und Volkstum, München 1936.
— Die Maria-Magdalena-Legende — eine Quellenuntersuchung. Greifswald 1937. Greifswalder Beitr. z. Literatur- und Stilforschung, 2. Teil, H. 16, 1.
— Maria Magdalena im Wandel der Zeiten. Forsch. u. Fortschr. 1935, Nr. 12, S. 157—159.
Hefele, C. J.: Conciliengeschichte. Freiburg i. Br. 1837—1931.
Hentsch, A.: De la litt. didactique du moyen âge s'adressant spécialement aux femmes. Diss. Halle 1903 (H—K).
Histoire Littéraire de la France: Bde. X, XI, XXVII, XLVI.
Horstmann, Dr.: Altenglische Legenden. Neue Folge. Heilbronn 1881.
Huizinga, J.: Der Herbst des Mittelalters. Deutsche Ausg. München 1928.
Hurtado y Palencia: Historia de la Literatura española. 2. Ausg. Madrid 1925.
Hessel, A.: Odo von Cluni und das franz. Kulturproblem im frühen Mittelalter. Hist. Ztschr., Bd. 128, S. 1—25, 1923.
Harnack, A.: Dogmengeschichte 1880—1890, 3 Bde.
Jeanroy, A.: Bibliographie sommaire des chansonniers français du moyen âge. Paris 1918—1920.
— Le Théâtre religieux en France du XIe—XIIIe siècle. Poèmes et récits de la vieille France III. Paris 1924.
Jameson, Mrs. A.: Sacred and Legendary Art. 2 Bde. London 1857.
Jubinal, A.: Œuvres complètes de Rutebeuf recueillies et mise au jour pour la première fois. 2 vols. Paris 1839.
— Mystères inédits du XV. sc. 2 vols. Paris 1837.
Kellner, K. A. H.: Heortologie. 1901.

King, Ester Perez de: El Realismo en las Cantigas de Serrana de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. Hispania, May 1938, Bd. XXI, S. 85—104.
Körting, G.: Enzykl. d. roman. Phil., Bd. III, Heilbronn 1885.
Kreßner, A.: Rustebeuf, ein französischer Dichter des 13. Jahrh. Kassel 1894.
Knust, F. H.: Geschichte der Legenden der hl. Katharina von Alexandria und Maria von Ägypten. Halle 1890.
Landsberg, P. L.: Die Welt des Mittelalters und wir — ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters. Bonn, Cohen 1923.
Lang, A., Lechner, J., Schmaus, M.: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Münster (Westf.) 1935, Suppl. 3, 2.
Langlois, Ch. V.: La vie en France au moyen âge. Paris 1926.
Lecoy de la Marche: La chaire française au moyen âge. 2. Ausg. Paris 1886.
— Le XIIIe siècle littéraire et scientifique. Paris 1894.
Le Grand d'Aussy: Fabliaux et Contes du XIIe et XIIIe sc. 5 vols. Paris 1829.
Lemaître, J.: Sérénus, hist. d'un martyr, Paris 1880, 1905.
Mabillon, J.: De Liturgia Gallicana. libri III. Ausg. Migne, P. L., Bd. 72.
Méon: Nouveau Recueil . . . 2 vols. Paris 1823.
Menot, M.: Sermons sur la Magdelaine par J. Labouderie. Paris 1832.
Maspéro, P.: Anciennes poésies rélig. en langue d'oc. Paris 1860.
Meyer, G.: Les Contes popul. de l'Égypte anc. Paris 1911.
— Recueil de l'anc. textes bas-latins provençaux et français. Paris 1874 und 1877. 2 vols.
— Ausgabe des Poème Moral. Archives des missions scientifiques. Bd. 5, 2e s., S. 139.
— Documents mss. de l'ancienne litt. de la France conservés dans les bibl. de la Grand-Bretagne. Bd. I. Paris 1871.
— Notice sur deux anciens Mss. français ayant appartenu au Marquis de Clayette. (La Vie d. Pères, poème.) Not. et extr., Bd. 33, Ie part., S. 65—70.
— Notice du Ms. Bibl. Nat. Fr. 6447. (Traductions de divers livres de la bible — Légendes des saints.) 435—510. Not. et extr., Bd. 35, P. 2.
— Une mission litt. en Angleterre et en Écosse. (Ms. Canonici Misc. 74.) Archives des missions scientif., T. 5, 3e sér., 1868.
— Eec. d'anciens textes. 1874—1877. 2 vols.
Martin, E.: Le Besant de Dieu von Guillaume le Clerc. (Brakelmann über die Legende der M. Aegyp., S. 119.) Halle 1889.
Manitius, M.: Gesch. d. lat. Literatur des Mittelalters. 3 Bde. 1911—1931. Hdb. d. Altertumswiss., 9, 2.
Meyer, R. M.: Vitalis u. seine Genossen. In: Nation, Bd. 13, 1896, S. 620—622.
Michaut, G.: A. France. Étude psychologique. Fontemoing 1913 u. Boccard 1922.
Michel, F.: Recherches sur les étoffes. 2 vols. Paris 1892.
Moland, L.: Origines littéraires de la France. Paris 1866.
Mombritius, B.: Sanctuarium seu vitae sanctorum. 2 vols. Ed. duo monachi Solesmenses. Paris 1910.
Montalbán, J. P. de: La Gitana de Menfis. Santa María Egipciaca. Comedia Famosa Num. 238. Madrid. (Berlin, StB.) Ohne Jahr.
Mortensen, J.: Le théâtre français au moyen âge. Paris 1903.
Müller, O.: Theologisches zum afrz. Poème Moral. Theologie u. Glaube 1922. I. Heft. S. 17/25.
Mussafia, A.: Über die Ausgabe Neuhaus': Adgars Marienlegenden. Literaturbl. f. germ. u. rom. Phil., Bd. VII, S. 103—114.
Nau, Fr.: Histoire de Thaïs. In: Annales du Musée Guimet. Bd. 30. 1903 S. 51—112.

Paris, G.: La litt. franç. au moyen âge. (XI—XIVe sc.) Paris 1905.
Poèmes et légendes du moyen âge. Paris. Soc. des anc. textes. 1900.
Vie de St. Alexis. Paris 1871.
Patriarchi, G.: Vocab. veneziano e padovano. ed. Padova 1821.
Pfandl, Ludw.: Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Barcelona 1929.
- Spanische Nationalliteratur. Leipzig 1923.
Petit de Julleville: Répertoire du théâtre comique en France et au moyen âge. Paris 1886.
— Les mystères. 2 vols. Paris 1880.
Pidal, P. J.: Estudios literarios. Bd. I u. II. Madrid 1890.
Pourrat, P.: La spiritualité chrétienne. Bd. I u. II. 5. Ausg. Paris 1921.
Prévost, A.: Les Sources de Thaïs d'A. France. La Grande Revue, Bd. 107, 1921, S. 16—56.
Régnier, M.: Macette. (Satire XIII.) Ausg. Brunot. Paris 1900.
Raynaud, G.: Bibliogr. des chansonniers franç. du XIIIe et XIVe sc. Paris 1884, Bd. I u. II.
Ribadeneyra, Pedro de: Flos Sanctorum. 2 vols. 1630—1635.
Rosenberg, F.: Der schlimm-heilige Vitalis von G. Keller und Thaïs von A. France. Herrigs Archiv, Bd. 112, 1904.
Roux de Lincy: Recueil de farces, moralités et sermons joyeux. T. 3. Paris 1837.
Rufinus, T.: Die Mönchsgeschichten. Wien-Berlin 1927.
Seifert, A.: Glossar zu den Gedichten des Bonvesin da Riva. Berlin 1886.
Schmalenbach, H.: Das Mittelalter, sein Begriff und sein Wesen. Leipzig 1926.
Strathmann, H.: Geschichte der frühchristlichen Askese. Leipzig 1914, Bd. I.
Sackur, E.: Die Cluniazenser. 2 Bde. Halle 1892.
Schuré, E.: La Courtisane et le Rischi, Rev. des deux mds. Avril 1, Bd. 122, 1894.
Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II. 1898.
Tanquerey, A.: Précis de théologie ascétique et mystique. Paris 1923/24.
Ticknor, M. G., Wolf, A.: Geschichte der schönen Literatur in Spanien. 2Bde. Leipzig 1882.
Tjaden, P.: Untersuchung über die Poetik Rütebeufs. Diss. Marburg 1885. (3 N—Z.)
Tobler, A.: Eine handschriftl. Samml. afrz. Legenden. Jahrb. f. rom. u. engl. Lit., Bd. 7, 1866, S. 401—436.
— Über die Ausgabe Cloettas des Poème moral. Literaturbl. f. germ. u. rom. Phil., Bd. 7, 1886, S. 364—367.
— Afrz. Legenden. Jahrb. f. rom. u. engl. Lit., Bd. VII, 1866.
Usener: Die Pelagia-Legenden. 1907.
Vacant-Mangenot: Dict. de théologie catholique. Paris 1909—1937.
Villemain, A. F.: Tableau de la litt. au moyen âge. 2 vols. Paris 1830.
Vising, J.: Anglo-Norman Language and Literature. London 1923.
Volaterranus (Raff. Maffeus): Commentariorum urban. lib. XX u. XXI. Paris 1515.
Voltaire: Dict. philos. Paris 1832.
- La Pucelle d'Orléans, 2 vols, 1776.
Weber, A.: Handschriftl. Studien auf dem Gebiete der rom. Literatur des Mittelalters. Frauenfeld 1876.
- Zu den Legenden der Vie des pères. Ztschr. f. rom. Phil., Bd. I, 1877, S. 357—365.
Weese, A.: Der schöne Mensch im Mittelalter und in der Renaissance. München 1922. 2. Aufl.

Wells, J. E.: A Manual of the writings in middle English. 1050—1400. New Haven 1916—1919.
Wilmotte, M.: Hist. et litt. du wallon dès origines jusqu'au fin du XVIII siècle. Bruxelles 1893.
Wolf, F.: Über die Romanzenpoesie der Spanier. (Über die Vida de S. M. E., S. 105.) Jahrbücher der Literatur, Bd. 117, S. 82—168.
Zambaldi, F.: Vocabolario Etimologico Italiano. 1920.
Zoepf, L.: Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert. Beitr. z. Kultur des Mittelalters und der Renaissance, Heft 1.